

LENNART E CARLSSON

VETENSKAP
OCH
HANDLINGSORIENTERING

STUDIER AV KONKURRERANDE
VETENSKAPSIDEAL



UPPSALA 1988



Distributör: Sociologiska Institutionen, Uppsala Universitet,
Box 513, S 751 20 Uppsala

Lennart E. Carlsson
VETENSKAP OCH HANDLINGSORIENTERING
- studier av konkurrerande vetenskapsideal

Summary: Science and Actionsorientation. Studies of Competing
Ideals of Science.

Akademisk avhandling

som för avläggande av filosofie doktorsexamen kommer att offentligt försvaras på sociologiska institutionen, hörsal 2, humanistisk-samhällsvetenskapligt centrum, Kyrkogatan 10, Uppsala, fredagen den 6 maj 1988 kl. 10.00 f.m.

Abstract

Carlsson, L.E., 1988. Vetenskap och handlingsorientering. Studier av konkurrerande vetenskapsideal (Science and Actionorientation. Studies of Competing Ideals of Science) 201 pp, Uppsala 1988. ISBN 91-506-0667-0

This dissertation discuss two approaches to scientific activity. These approaches are personified as Seeker and Breaker. The thesis is that Seeker preserve and Breaker change the present structure of society. The Breaker concept is further developed by linking it to what's called "the better society". This is utilized with the help of the philosopher Arne Naess version of echosophy and Paul Feyerabends methodological anarchism.

The analyses results in two of Breaker's fundamental ontological approaches: a) the ontological postulate: there are no laws in social science, and b) the ontic emanicipation category: potential reality is greater than and may be better then empirical reality. The emanicipation theory represent the transcendent incentive for breaker-activity. One of the bearing lines of breaker-science is its line of action: an ongoing and never ending search for truth and the better society - there will always be a better society. But Seeker and Breaker are also interrelated. This is illustrated by the concept "tao", both in a methaphorical and in a heuristic sense.

To justify the sociological relevance of the philosophical part of the discourse it could be said that its attempt is to give the "world of life" (lebenswelt) a chance in competition with the world of systems. One central aim is to defend the breaker-sociology as a beginning of an ethic cod for social science. It may be said that the discourse is a philosophy for sociology.

The relativistic problem in this work is also discussed. One thesis is that Feyerabends (and Breakers) statement such as "everything goes" is not toaly relativistic (a position which is rejected), but must be seen in relation to the aim: bombardment of headquarters - Science with capital M. This does not mean that Breaker is against "all rules". It does mean, however, that he does not accept the idea of a universal, all purpose scientific method. Breakers methodological control mechanism is not the Method but the ontic emanicipation category.

Lennart E Carlsson, Department of Sociology, Box 513, S-751 20 Uppsala, Sweden.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LENNART E CARLSSON

VETENSKAP OCH HANDLINGSORIENTERING

STUDIER AV KONKURRERANDE
VETENSKAPSIDEAL

UPPSALA 1988

DOCTORAL DISSERTATION AT UPPSALA UNIVERSITY 1988

ABSTRACT

Carlsson, L.E., 1988. Vetenskap och handlingsorientering. Studier av konkurrerande vetenskapsideal (Science and Actionorientation. Studies of Competing Ideals of Science) 201 pp, Uppsala 1988. ISBN 91-506-0667-0

This dissertation discuss two approaches to scientific activity. These approaches are personified as Seeker and Breaker. The thesis is that Seeker preserve and Breaker change the present structure of society. The Breaker concept is further developed by linking it to what's called "the better society". This is utilized with the help of the philosopher Arne Naess version of echosophy and Paul Feyerabends methodological anarchism.

The analyses results in two of Breaker's fundamental ontological approaches: a) the ontological postulate: there are no laws in social science, and b) the ontic emanicipation category: potential reality is greater than and may be better then empirical reality. The emanicipation theory represent the transcendent incentive for breaker-activity. One of the bearing lines of breaker-science is its line of action: an ongoing and never ending search for truth and the better society - there will always be a better society. But Seeker and Breaker are also interrelated. This is illustrated by the concept "tao", both in a methaphorical and in a heuristic sense.

To justify the sociological relevance of the philosophical part of the discourse it could be said that its attempt is to give the "world of life" (lebenswelt) a chance in competition with the world of systems. One central aim is to defend the breaker-sociology as a beginning of an ethic cod for social science. It may be said that the discourse is a philosophy for sociology.

The relativistic problem in this work is also discussed. One thesis is that Feyerabends (and Breakers) statement such as "everything goes" is not toaly relativistic (a position which is rejected), but must be seen in relation to the aim: bombardment of headquarters - Science with capital M. This does not mean that Breaker is against "all rules". It does mean, however, that he does not accept the idea of a universal, all purpose scientific method. Breakers methodological control mechanism is not the Method but the ontic emanicipation category.

Lennart E Carlsson, Department of Sociology, Box 513, S-751 20 Uppsala, Sweden.

c Lennart E. Carlsson
ISBN 91-506-0667-0

Printed in Sweden by
Reklam och Katalogtryck, Stockholm 1988

i moment av ständig nyskapelse
finns inget tvång

varje modell
innebär tvång

vi kan inte heller leva
utan dem

men lever egentligen bara
i ögonblicken
vi kastar bort dem

(Göran Sonnevi)

TILL OSKAR

INNEHÅLL

FÖRORD	6
INLEDNING	7
DEL 1. SEEKER OCH BREAKER	
I. UPPGIFTEN, MATERIALET, METODEN	11
1. Teserna	11
2. Arbetet	13
3. Litteraturen	14
II. OM METAFORER	16
III. SEEKER OCH BREAKER	20
1. Om idealtyper	20
2. Att söka eller byta invarianser	21
3. Den möjliga bättre verkligheten	27
4. Breakers Tao, en dynamisk polaritet	31
5. Om negativa fakta	35
6. En dialektisk Breaker	37
IV. EN KALSUPARHISTORIA	40
1. Seeker och Breaker - lika goda kalsupare	40
2. ...Som positivisterna och irrionaliserna?	47
V. OM INVARIANSER	51
1. Invarianser i teorin och verkliga livet	51
2. Galtungs exempel	53
3. Om vägen till det tomma rummet	60
VI. OM PARADIGM	64
1. Begrepp, teori och diciplin	64
2. Sociologiska paradigm - Exempel	65
3. Seeker och Breaker som överparadigmatiska aspekter	69
4. Exkurs om Breaker och Charles Sanders Pierce - en mönsterlikhet?	70

DEL 2	BREAKERS VAG	
VII.	FEYERABEND	73
1.	Metod eller anarki	73
2.	Teser och syften	78
3.	Till Feyerabends försvar	87
4.	Feyerabendismen och liberaslismen - kritiska kommentarer	91
5.	Breaker och Feyerabend	99
VIII.	NAESS	101
1.	Från behaviorism till ekosofi T	101
2.	Naess som post-positivist	105
3.	Ekosofia	111
4.	Skepticism	118
5.	Naess och Feyerabend	120
IX.	BREAKER SOM EKOSOF	123
X.	BREAKER OCH RELATIVISMEN	129
XI.	BREAKERS VAG	145
1.	Befrielsekategorier	145
2.	Vad Breaker är, bör, hoppas	147
3.	Menage a trois	150
	SLUTKOMMENTARER	152
	NOTFÖRTECKNING	156
	SUMMARY	181
	LITTERATUR	193

FÖRORD

Det hör till den akademiska traditionen att tacka dem som verksamt bidragit till verkets framkomstväg. Några sådana ord är också i mitt fall på sin plats.

Ett tack därför till mina båda handledare Håkan Wiberg och Kaj Håkansson. Till Håkan för hans mångåriga och ouppgivna försök att lotsa mig fram till mandarin-certifikatet. Till Kaj för hans välkomnande entusiasm, när jag efter några års uppgivenhet beslöt att åter skrida till verket.

Ett tack också till Susanna Elias (min arbetskamrat under en tid vid Karlstads högskola) som genom sitt uppriktiga intresse flera gånger hjälpt mig att på nytt ta mig an mina föresatser.

Jag vill särskilt tacka min vän Agneta Aberg. Utan hennes moraliska stöd mot Jante-lagen inom mig, hade jag för länge sedan kastat in handduken till förmån för forskarsamhällets lag och ordning-hörna.

Till sist ett tack till Grådan som med suverän respektlöshet varmt korgen med mina mödosamt växande manuskripthögar, allt medan hon "tyst begrundat sitt nattliga, kattliga, evigt ofattliga, allra förtegnaste, egnaste namn".

Uppsala 15 april 1988

Lennart E Carlsson

INLEDNING

We must get out of the (way) of thinking that reason and imagination are two different (things), and that truth of mathematics relates to one kind of fact and that truth of poetry to something quite different ... The unique and astonishing thing about human beings is not their capacity to observe and analyse (...) but their capacity to create. Every one of us is an artist with words (and actions). We create new sentences, we don't just imitate old ones. (Atkinson 1971:285).¹⁾

En gång för länge sedan på ett ålderdomshem som behärskades av en dickenskt snip-snål föreståndarinna blev en gammal man åthutad hyssjad och tagen i tukt av Den Stora Allvarsminen sedan han tagits på bar gärning med att dra en fräckis för ett barn. Barnet var jag och fastän jag då inte förstod vare sig fräckisen eller samhällslektionen (fallet med allvarsminen) ändrar dess klimax i *"..ända mot ända kan ingenting hända, men Anders den filuren han vände på figuren"*.

Den moderna sociologin begränsar oftast sin berättelse till det positivt givan - den föreliggande figuren - och är i så motto samhällskonserverande. Och än tuktas de som använder sitt förnuft till att tänka om *det som skulle kunna vara* - de som vänder på figuren - av forskarsamhällets snöplada föreståndare.

Min vända kommer att vara en diskurs över två vetenskapliga förhållningssätt, varav det ena antas vara samhällsbevarande och det andra samhällsförändrande. Jag har givit dem de personifierade namnen Seeker och Breaker. Seeker och Breaker representerar skilda handlingsorienteringar för vetenskaplig verksamhet.

Begreppen har sitt ursprung i en artikel av Galtung (1974) Science as Invariance-seeking and Invariance-breaking activity. Uppsatsen är en början för min egen användning av Seeker och Breaker. Debatten som sådan är givetvis betydligt äldre. Breaker-begreppet kommer jag att utveckla ytterligare genom att koppla det till vad jag kallar "den bättre verkligheten", med andra ord "det bättre samhället". Det vill jag göra genom att konstruera några förutsättningar för en sociologi med moral.

Diskursen över Seeker och Breaker lämnar stort utrymme för ontologiska, metodologiska, kunskapsteoretiska - moraliska och normativa - frågor. Den är så långt i mångt en filosofisk diskurs. Denna filosofi är samtidigt dess sociologiska värde och relevans - som en fakticitetsstrategi för och som en artikulering av stipuleringar för en sociologisk handlingsmoral. Den är ett försök att idagenlägga problematiker som sociologin delar med andra vetenskaper, men som hör hemma i verklighetens figurer - I spännvidden mellan människans frihet och ofrihet; mellan voluntarism och determinism, mellan den autentiska handlingens och förändringens möjlighet och den värld av strukturer, system och tankefigurer som håller henne fången och anonym.

Om Seeker/Breaker-diskursen är en filosofi och en etik är den en filosofi och etik för sociologi. Med Seeker och Breaker ingriper jag direkt eller indirekt (på ett metaplan) i ett antal klassiska och hittills beständiga vetenskapsteoretiska och sociologiska problematiker. I spännvidden mellan voluntarism och determinism lägger jag mig med seeker/breaker-debatten närmare den förre än den senare, som en plädering för ett frihetligt försvar för människan som aktiv och ansvarig historieskapare. Vilket är tvärt emot den ortodoxa konsensus som dominerat sociologin. Jag försöker om man så vill ge livsvärlden en chans gentemot systemvärlden och jag skriver under på "the poverty of theory" som en kritik riktad både mot strukturalism och lagbundenhetsfästad marxism. 2)3)

Jag förnekar inte systemens och strukturernas tunga värld, men jag ansluter mig med mitt arbete hellre till en tradition som ser den världen som tröga handlingsfält, fast dock handlingsfält, än som det ofrånkomliga ödet eller som de oruckbara determinanterna för den samhälleliga verkligheten. Det är, för att polemiskt travestera en berömd sats av Foucault, "också människan som talar och inte bara strukturerna som talar genom henne". 4)

Dick Atkinson har med Orthodox Consensus and Radical Alternative (1971) genomfört en kritik av den moderna sociologins sekulariserade ideologi. Det är en kritik av vad han kallar "säkerhetens ideologi", av sociologins konservativa fastställande av frihetens gränser. Det Atkinson bestämmer som sociologins ortodoxa konsensus är den determinanta tron på de ständigt eskalerande oavsiktliga konsekvenserna av mänskligt handlande, begreppsligt frusna som "samhällets struktur" eller som "det sociala systemet". Det är tron på den för människan övermäktiga och oberoende strukturella världen som den säkerhet som bestämmer det möjligas omkrets. Det är en ideologi som fastställer den föreliggande figuren, det positivt givna. Och som i ängslan för förlorad vetenskaplighet undviker att blicka ut över givna gränser (frihetens förhinder; constraints) - "Jag blickar ut över huvudet på Stalin", diktar Pentti Saarikoski.

Det är en ännu mäktig tradition som byggts upp via sociologiska stamfäder och moderna klassiker (som Parsons). Atkinson:

The distorted reading of Freud's work was combined with that of Durkheim and Marx and had the consequence for modern sociology of completely submerging the individual within both structural and psychological concepts which allow him no choice, no originality, and no control over his own destiny. So the solution to the central problem of this dominant sociological concern was further consolidated, and a new view, a fundamentally sociological view of man, emerged, (ibid;:281)⁵⁾

Atkinsons strategi mot en sådan ortodox konsensus är en vad han kallar en *situationell analys* som i korthet innehåller följande moment: 1 a) personen eller personerna

- b) de betydelser och värden som dessa personer försöker lägga in i verkligheten
- c) en definition av situationen som inkluderar:
 - (I) andra människor
 - (II...) psykologiska faktorer
 - (III...) fysiska objekt
 - (IV) den situationella logiken som den används av personen/personerna

2 en liknande analys av andra människor

3 sociologens definition av situationen och dess interaktioner inklusive avsedda och oavsedda konsekvenser

Om vi orienterar oss efter något vi kallar historiens determinerande dialektik e. dyl. och förlitar oss på andra så förnekar vi samtidigt människan som subjekt. Atkinson vill med sitt alternativ "den situationella analysen" ge ett bidrag till uppfattningen att människans egenskap av att vara ett subjekt är något hon kan lära sig att förstå och förverkliga. Jag vill med Seeker/Breaker lämna ett bidrag till en sådan filosofi för sociologi.

Atkinson konkluderar:

The permanently escalating unintended consequences would seem to cover that complex feature of social life which sociologists, from the founding fathers onwards, have referred to as the structure should have to force of external constraint over and against any individual person, a class of people, or, even, all people in society; why Marx thought that it was not men's consciousness and values which shaped their social situations but, rather, men's social situations which determined their consciousness; why Durkheim was encouraged to feel that social facts were external to the individual and constrained his conduct, even in such private acts as suicide.

In contrast with these assumptions, we tried to show that social situations do not determinate, but are crucially defined, sustained, changed, and controlled by meaningful activity of people. The situations have no existence independent from the people who create them, (ibid.:263-4)

Atkinson lägger med sitt credo vikten vid social handling som dynamisk och förändrande. Men Breaker-sociologin tar inte kategoriskt ontologisk ställning till frihetens gränser - om strukturerna talar människan eller om människan talar strukturerna - utan företräder tanken att strukturella och systemvärldsliga hinder (constraints) för ett bättre samhälle är till för att övervinnas. Ett imperativ riktat till det sociologiska forskarsamhället om ett uppdraget försöka duger - Vänd på figuren!:

Whilst our view suggestes that patterns do form, they are recognized as man-made, imposed and sustained. So, our view is also unstructured when opposed to the orthodox view. The patterns are brightly coloured and in constant flux and can only be understood in termes of the action of man, (ibid,:285)

Denna existentiella dynamik med referens till det särskilda mönstret i varje enskilt fall (situation) ger Atkinson namnet *sociala kalejdoskop*.

Paul Feyerabend, vars opposition mot den "ortodoxa metodologin" har en avgörande plats i denna skrift, intar, som jag kommer att visa, en kalejdoskopisk position i metodologin. För Atkinson handlar kalejdoskopen om förutsättningar för sociologins bedrivande, för Feyerabend om förutsättningar för vetenskapens bedrivande överhuvudtaget.

För mig har "det kalejdoskopiska" blivit en väg för Seeker/Breaker-debatten och för början på en Breaker-sociologi - ett inlägg i en debatt för upprättandet av en etisk kod för vetenskap och sociologi (måvara att den koden ännu har förhinder: metodologiska, vetenskapsteoretiska, normativa, politiska, homo-centriska, ego-centriska constraints). Jag ställer med detta också Breakers version av den klassiska frågorna: Vad kan jag veta? Vad bör jag göra? Vad får jag hoppas?

Det har dock inte alltid varit angenämt. Mer osökt än från början varit tänkt har jag kommit att bli bricoulören, ekletikern och dadaisten (vad bricoulören är i den lilla är ekletikern i den stora världen).

Om haiku-mästaren Issa berättas, att han en tid bodde så trångt upp under takåsen att han låg ansikte mot ansikte med den djävulsskulptur, en så kallad oni-gawara, "utkastare", som hade till uppgift att avleda regnvattnet från taket. Det hindrade honom ofta från att sova. Sådana djävuls-maskaroner i form av vetenskapens logos, dess reglemente och akribi, har ofta blängt på mig genom natten. Som Issa diktar (Lövfällning, Wahlund 1978):

Så vi ha blängt på
varandra hela natten
värde herr demon!

DEL 1. SEEKER OCH BREAKER



I. UPPGIFTEN, MATERIALET, METODEN

1. Teserna

Mina utforskningar av Seeker och Breaker och deras relationer till vetenskapen som samhällsbevarande respektive samhällsforändrande verksamhet får inte reduceras till ännu en debatt om konsensus kontra konfliktperspektivet. Tvärtom ställer jag frågan om Seeker och Breaker i visst hänseende överskrider uppdelningar av sådant slag. Inte heller kommer jag att begränsa mig till en utläggning om Seeker och Breaker i allmänhet.

Genom utvecklingen av Breaker kommer jag att skilja mellan Breaker i allmänhet och den särskilde Breaker. Detta senare begrepp förutsätter den allmänna Seeker/Breaker-diskursen. Det är med den särskilde Breaker jag försöker upprätta vissa elementa för en Breaker-sociologi. När jag talar om Breaker och inget annat utsågs är det denne Breaker som avses (kapitel III behandlar merendels de allmänna aspekterna). Den särskilde Breaker är detta verks Breaker. Härmed vare dock inte sagt att detta är den ende möjliga Breaker som följer av eller har sin grund i de allmänna förutsättningarna.

I mina försök att kvalificera Breaker är de namn som framträder framför andra, filosofen och ekosofen Arne Naess och vetenskaps-teoretikern och anti-metadologen Paul Feyerabend. Med Naess studerar jag frågan om ekosofins väg är en möjlig förutsättning för att vi skall kunna tala om en Breaker med moral. Med Feyerabend undersöker jag om metodologisk anarkism främjar Breakers förhållande till verkligheten (handlingsmoral och fakticitetsstrategi) och därmed till utopin i ekosofins version.

Anti-metodologin relateras dessutom till frågan om det finns obrytbara lagar eller inte i samhällsvetenskapen. På ett ontologiskt plan (och därmed sammanhängande epistemologiska konsekvenser) undersöker jag *fruktbarheten* i en hållning vilken, som ett ständigt provisorium, postulerar att det inte finns några lagar i samhällsvetenskapen. Jag påstår alltså inte att det i sista instans inte finns några sådana lagar. Till den definitiva frågan tar jag inte ställning. Jag vill undersöka om det är fruktbart, för Breaker-verksamhetens fromma, med ett förhållningssätt som om det inte fanns några lagar. Jag vill pröva om denna ontologiskt pragmatiska som om-hållning är en förutsättning för Breaker. Eller som Galtung prompt formulerar saken:

Formulated briefly: *there are no laws in social science*. This thesis is of course problematic, and the formulation just used is not the final formulation, only a way of introducing the topic: another science concept, not based on finding "laws"..(1977:72)

Sammantaget påtar jag mig försöket:

1) Att tydliggöra de båda begreppen/förhållningssätten Seeker och Breaker, i dess särskildhet/interrelation och i förhållande till vetenskapen som konsensusbevarande och förändringsskapande verksamhet. Seeker och Breaker analyseras som två förhållningssätt till det positivt givna (den empiriska verkligheten) vilka manifesterar sig i samhällelig och vetenskaplig praxis som två fakticitetsstrategier.

Enligt tesen representerar Seeker en strategi som är samhällsbevarande och Breaker en strategi som är samhällsförändrande. Jag utgår från antagandet att sociologen också som vetenskapare är deltagande och medskapande, delaktig vid konstruktionen av den sociala verkligheten. Jag antar därvid att Breaker formar världen annorlunda än Seeker.⁶⁾

Tilläggas bör att avsikten med ovanstående/nedanstående teser just är att pröva deras fruktbarhet för preciseringen av Seeker och Breaker, för konstruktionen av en Breaker-sociologi. De skall därför inte betraktas som strängt analytiska.

2) Att utveckla ett särskilt Breaker-begrepp som inkluderar Breaker ur den allmänna aspekten - vetenskapen som invarians-brytande verksamhet - och Breaker som *en moral för sociologi - Som handlingsorientering.*

Jag undersöker om det är möjligt och lämpligt att normativt ta ställning för *en moral för sociologi* (vetenskapande) - om Breaker, för att bli en moral för sociologi, förutsätter en utopisk vision (det bättre samhället) som riktningsgivare för sin invarians/lag-brytande verksamhet. Min tes är att så är fallet.

Tesen är vidare att Breaker ur den allmänna aspekten främjas av a) en anarkistisk metodologi och b) ett ontologiskt postulat "som om" det inte fanns obrytbara lagar i samhällsvetenskapen (fortsättningsvis använder jag i de flesta fall uttrycket "inga lagar i samhällsvetenskapen"), samt c) stipuleringen att den möjliga verkligheten kan vara större än och bättre än den innevarande. En stipulering som, vilket ingår i tesen, är en start och styrmekanism i riktning mot den bättre verkligheten.

3) Att undersöka om a) Paul Feyerabends anarkistiska metodologi (antimetodologi) och b) Arne Naess ekosofi utgör lämpliga läror för att kvalificera Breaker enligt p.2. Min tes är att så är fallet.

Med b) prövar jag frågan om Naess senare filosofi och ekosofi, förutom att bidra till Breaker som samhällsförändrande agent, också gör det möjligt att hävda en icke-antropocentrisk samhällsvetenskap.⁷⁾ Att samhällsvetenskapen är antropocentrisk är i ett avseende en truism, men representerar i ett annat hänseende den dualistiska polariteten i sin högsta potens: samhället här inne-subjektet, kontra naturen därute objektet - framstegstankens destruktiva sida.

4) Att konstruera början till ett moralfilosofiskt och vetenskapsteoretiskt fundament för en Breaker-sociologi, för en sociologisk handlingsorientering.

5) Att med Breaker bilda ett begrepp som samtidigt är både deskriptivt och normativt och som i sig besitter vetenskapens vägledande ande ("its guiding spirit", som Feyerabend uttrycker det). Enligt tesen betyder det att vi inte kan tala om Breaker vad Breaker är, utan att samtidigt tala om vad Breaker bör göra som sociolog med moral. Kreativitetens prov utgörs av detta verk.

6) Att diskursens och Breaker-sociologins "hårda kärna" enligt tesen består av interrelationen mellan den anarkistiska metodologin, ekosofin och tre ontologiska strategier. Det första är det ontologiska postulatet: *Det finns inga lagar i samhällsvetenskapen.* Det andra, som namnats Breakers ontiska befrielsekategori, är: *Den potentiella verkligheten är större än och kan vara bättre än den positivt givna.* Det tredje är Tao. Tao betecknar en huvudsakligen heuristisk användning av några drag i österländska tankeformer och tillhörande världsbilder, som har betydelse för infångandet av Seekers och Breakers dialektiska relation. Seeker och Breaker kan, som jag kommer att visa, i vissa hänseenden liknas vid taos yin och yang. Jag provar också om tao kan vara ett terapeutiskt hjälpmedel för Breaker att se annars obrytbara invarianser etc. som skenbara, som illusioner. Tao är dock en väsentligen idealtypisk konstruktion som får sammanföra drag som förenar taoism, buddhism (spec. zen) och vissa hinduistiska traditioner. Att det också finns stora skillnader mellan olika skolor och former av österländska filosofier är en annan sak.⁸⁾⁹⁾

Med sådana förutsättningar är mitt arbetes fortsatta tao en understundom trägen lust att komma Breaker (och Seeker) närmare in på livet och att finna en handlingsorientering.

2. Arbetet

Mitt arbete går ut på att succesivt genom texten lopp kvalificera bestämningen av Seeker och särskilt Breaker. Vi kan säga att jag tusenkonstnärligt eller eklektiskt använt mig av en blandning av vanlig logisk filosofisk skrivstil, standard-sociologiska samt skönlitterär och hermeneutisk stil. Det är ett medvetet försök att förstå Seeker och Breaker i hela sin kontext genom att på hermeneutiskt vis (att skriva Seeker/Breaker genom texten, som i god roman) skriva samman polariteter som vetenskap/icke-vetenskap, vetenskapssociologi/vetenskapsteori (är-bör), den avgränsade kyliga vetenskapen kontra moralen ute i livet - Seeker/Breaker. Det hermeneutiska skrivsättet blir därför delvis ett sätt att förstå och se sammanflödet av dessa polariteter. Detta bidrar till att Seeker och Breaker inte kan och bör skrivas med mycket sträng stringens och genom klart avgränsande uppdelningar och definitioner. Diskursen - texten - är en flod. Vi kan också säga att diskursen som en implicit arbetsstrategi innehåller en trestegsanalys. En analys som innebär att jag i första steget identifierar teorins huvudproblem (objektet för mina undersökningar), i det andra söker den sociala grupp eller storhet för vilken denna problematik särskilt gäller, och i det tredje sätter in denna grupp och dess problem i ett större sammanhang.¹⁰⁾

Första steget innebär att jag identifierar två huvudproblem: 1) Seeker och Breaker som invarians respektive invarians-brytande verksamhet, 2) den moraliska frågan, vilken a) allmänt berör den klassiska samhällsvetenskapliga frågan om vetenskap och fakta kontra värderingar, men mest av allt behandlar b) möjligheten och lämpligheten av en moral för sociologi. Det första stegets problem är en problematik för (steg två) forskarsamhället: vetenskaparna och sociologerna. Men det är också ett problem (steg tre) för samhället (världen). Med sin moralfilosofi, sin ekosofi, ställer Naess, mot bakgrund av hoten om ekologisk och civilisatorisk ödeläggelse, frågan om världens överlevnad (vilket inte skall förstås som ett svart-vitt antingen eller - en blomstrande civilisation eller en svartbränd värld av död - utan som möjligheten för "den bättre världens överlevnad"). Det är i detta vidare sammanhang som vetenskapandet, vetenskaparna och kunskapsproduktionen har del. Och "världen i kris" och möjligheten av en bättre verklighet (samhälle-värld) berör inte bara fysikerna (naturforskarna) utanför eller innanför bomblaboratorierna. Sociologerna är inga oskulder.

Som arbetsredskap har jag delat upp den allmänne och särskilde Breaker (se föregående kapitel) i Breaker av första, andra och tredje graden. Breaker av första graden omfattar det ontologiska postulatet och den ontiska befrielsekategorin (vilket Seeker inte gör). Här avses således Breaker-verksamhet i allmänhet, riktad mot invarians-beläggning av den empiriska verkligheten. Första graden implicerar samtidigt genom den ontiska befrielsekategorin att Breakers tänkande är värdetänkande. Däremot sägs inget om vilka värden eller vilken utopi som Breaker omfattar (mer än det som förstås med ontologin som sådan). Breaker av andra graden är den anti-metodologiske Breaker. Breaker av andra graden inkluderar Breaker av första graden.

Med Breaker av tredje graden, den ekosofiske Breaker, tar jag ställning för en bestämd värdelära, nämligen ekosofin som den framstår i Naess version. Den tredje graden inkluderar den första och andra graden. Givetvis kan vi tänka oss en ekosofisk sociolog som inte är anti-metodolog (dvs inkluderar andra nivåer), men detta är inte min Breaker. Vi kan säga att den första graden är Breaker-verksamheten som sådan, s a s Breaker "in cold blood". Med den andra får vi ett verktyg, anti-metodologin, och med den tredje, Breaker med moral. Satsen "den särskilde Breaker är detta verks Breaker" (föreg. kap.) kan nu preciseras: *Den tredje gradens Breaker är detta verks Breaker.*

Med mitt verk försöker jag således ge goda skäl för att Breaker av tredje graden bör antas och föredras.

3. Litteraturen

Litteraturinsamlandet har utgjort ett verkligt problem. Det har inte varit möjligt att samla in, ta in, än mindre skriva samman all väsentlig litteratur inom de fält som jag försökt föra samman. En funktion av detta är att jag ovanligt mycket, för analyser av detta slag, har fått "tänka själv" (och somliga läsare kommer kanske att lägga till ".. allt för mycket"). Mina fel och brister skall därför i likaså ovanligt hög grad lastas författaren och inte de författare han refererar.

Somlig litteratur har ändå bidragit extra med substans och inspiration till arbetet (men jag gör inte anspråk på att gjort ett "rättvist" urval av de författare som påverkat min väg). Det betyder inte att jag nödvändigtvis sympatiserar med respektive skrifts teser. De representerar ett material som oavsett graden av samtycke stimulerat mitt skrivande eller helt enkelt kommit väl till pass vid olika tillfällen.

Det gäller för "tao" för Fritjof Capra med *The Tao of Physics* (1979). Det gäller för *The way of Zen* (1963) av Wing-Tsit Chan och för *Time, Space and Knowledge* (1977) av gurun Tarthang Tulku samt för Kaj Håkanssons *Dubbla verkligheter* (1981). För den metodologiska diskussionen har Paul Feyerabend självklart bidragit med *Ned med metodologin* (1977) och *Science in a Free Society* (1978). Mathiesen har bidragit med *Den dolda disciplineringen* (1980) samt *Makt och Motmakt* (1982). Även Derek L Phillips bok *Wittgenstein and Scientific Knowledge - a Sociological Perspective* (1977) samt Joachim Israels *Språkets dialektik och dialektikens språk* (1980) bör nämnas. Aant Elzinga har givit ett intressant bidrag genom sin skrift *The Man of Science in a World of Crises* (1980) och Burrell och Morgan med *Sociological Paradigms and Organisational Analyses* (1979). Detsamma har Johan Asplund med *Teorier om framtiden* (1979). Av Wittgenstein nämner jag *Philosophical Investigations* (1972) och *On Certainty* (1972). På den hermeneutiska sidan har Richard Rortys *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980) samt H-G Gadamers *Truth and Method* (1975) varit betydelsefulla. Galtungs bidrag centerar sig till *Methodology and Ideology* (1977; hans i inledningen nämnda artikel finns med i en version i denna bok). Av Habermas vill jag nämna *Legitimation Crises* (1975), *Communication and Evolution of Society* (1979) och *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). Zygmunt Baumanns bok *Culture as Praxis* (1973) hade inledningsvis en impulsgivande betydelse för tankar kring kultur, praxis, dialektik. Av Arne Naess vill jag särskilt ta upp *Scepticism* (1968) och *The Pluralist and Possibilist Aspect* samt ekosofiboken *Ekologi samhälle livsstil* (1981). I *Sceptical Wonder* (1982), som gavs ut med anledning av Naess 70-årsdag, ger i komprimerad form uttryck för viktiga delar av Naess filosofi. En annan tidig impulsgivare var teologen Henry Cöster med sin avhandling om Ernst Bloch, *Människa hopp befrielse* (1975). Det kunde ha varit titeln också på denna avhandling. Cöster har skrivit en *breakers-teologi*.

II. OM METAFORER

Semiotikerna räknar förenklat med två typer av tecken: godtyckliga eller konventionella och naturligt motiverade tecken (Norrman 1981).¹¹⁾ De godtyckliga tecknen är artikulerade överenskommelser mellan invigda. När svenskar förstår ordet "hund" så betyder det att vi har en överenskommelse om att "hund" skall vara ett tecken för ett visst djur, samma djur som engelsmännen kallar "dog" och fransmännen "chien". Den traditionella vetenskapliga metoden är en metod för finslipning av godtyckliga tecken.

När vi förstår ett godtyckligt tecken är det för att vi har kännedom om en viss kod (överenskommelse). När vi förstår ett naturligt motiverat tecken är det för att det naturligt kommer ut ur, är inbäddat i, en viss social/språklig kontext. Samma tecken vrider inte runt samma förståelses hjul överallt (eller vrider runt något alls). När vi gör bort oss handlar det oftast om att vi använder fel naturligt motiverade tecken i en bestämd situation, i en bestämd social miljö. Som när lantisen kommer till stan (tvärtom) eller som när uppkomlingen vill göra entré a la creme de la creme. Vi känner eller förstår inte på ett "naturligt sätt" (självklart) tecknens inbäddning. Det lär som bekant ta tre generationer att göra en gentleman.

I det första fallet känner alltså mottagaren till en kod, i det andra fallet en kontext (en mer eller mindre komplex verklighet). Detta för med sig (för att följa Norrman) att de godtyckliga tecknens värld relativt sett är en värld i svart-vitt, av kunskap-okunskap, rätt-fel. Det är en värld av trygghet och stabilitet. Förståelsen av ett godtyckligt tecken är dualistisk och binär. Även om också de godtyckliga tecknen tillhör naturligt motiverade sammanhang strävar den vetenskapliga metoden efter så hög grad svart-vithet som möjligt (vi kan ju överhuvudtaget inte tänka oss språk-ord-tecken och samhälle som oberoende av varandra. De inkluderar kunskap om varandra; fast den traditionella metoden och "vårdeneutrala" seeker-vetenskapen tycks bortse från detta). Och detta är ett skäl för den traditionella vetenskapen att göra anspråk på att vara den förnämsta eller enda egentliga av alla kunskapsformer. Det är dessa anspråk som Breaker kritiserar. Och som Richard Rorty (1980) gör Breaker upp med den bild som också håller den traditionella filosofin fången. Den berömda s k spegelmetaforen, som säger att vårt medvetande är naturens stora spegel. Den traditionella kunskapsuppfattningen förutsätter vad spegelmetaforen säger. Nämligen att vetenskaplig och filosofisk kunskap är så precisa framställningar av naturen och verkligheten som möjligt:

Without this letter notion, the strategy common to Descartes and Kant - getting more accurate representations by inspecting, repairing and polishing the mirror, so to speak would not have made sense. (Rorty *ibid.*: 12)

Spegelmetaforens uppdelning i subjekt och objekt förutsätter det godtyckliga tecknet, den värld där vi ihärdigt putsar våra medvetanden på jakt efter den absoluta kunskapspeglingen av naturen-objektet.

Metaforer kan göra bruk av godtyckliga respektive naturligt motiverade tecken (är ett sådant respektive tecken). Om en metafor väsentligen använder sig av godtyckliga tecken förlorar den sin metaforiska verkan (jmf. Brown nedan). Om ex. vis "den gamle politikern har en räv bakom örat" rätt och slätt betyder "den gamle politikern är listig", så är det en sådan metafor. Den metaforen verkar som ett binärt godtyckligt tecken: Räven bakom örat är lika med "mannen är listig". En levande rävmetafor är bokstavligt absurd (utan att reduceras till sin bokstav) och skall metaforiskt uppfattas som om den gamle politikern hade en räv till hjälp i sitt politiska handlande. En levande metafor, anser Norrman, skall få oss att tänka, problematisera det sammanhang som metaforen projicerar. Metaforerna, och inte bara deras "deltecken" är alltså själva som helheter att uppfatta som godtyckliga eller naturligt motiverade tecken (för ex. vis Eco, 1971, är semiotiken vetenskapen om alla kulturfenomen som om de vore teckensystem). För Norrman hör den naturligt motiverade metaforen (tecknet) hemma i den grå zonen av osäkerhet och i gränsområdet mellan det kända och okända. Den är ett *medel* för kreativt sökande ("tillhör vetenskapens vägledande ande") och för det "ofärdigas konkurrerande motsägelser" (för att tala med Mathiesen, 1979). Förståelsen av ett binärt tecken är 100 eller 0. Med ett naturligt motiverat tecken har vi att göra med en glidande och mer eller mindre diffus skala av förståelse. Det naturligt motiverade tecknet får oss därför att tänka.

Metaforskaparen, bildskaparen:

..ser en viss del av verkligheten som en matris, på vilken hon eller han kan lägga en annan del av verkligheten, så att en insikt föds genom sammankopplingen. (Norrman *ibid.*: 8-9)

Med hjälp av metaforen kan vi kanske inte *förklara* samhället bättre än med en "godtycklig" deskription och analys, men vi kan ofta se det bättre. Ibland ser vi samhället klarare genom poesin eller genom en absurd satirisk pjäs, alldeles som vi ibland kan se sexualiteten bättre i sällskap med Picasso än med Masters & Johnsson. 12) 13)

Det metaforiska angreppssättet är alltså ett angreppssätt som om. I vidaste mening innebär det att vi med metaforen ser något med utgångspunkt från något annat. I mer begränsad mening kan metaforen ses som en bild, varigenom en term på en nivå eller inom en referensram används inom en annan referensram eller på en annan nivå. Med andra ord, vi använder oss av en metafor när vi använder en del av verkligheten för att referera till en annan del av verkligheten. En metafor är alltså en invitation till att se

det lika i det olika. Det betyder inte att metaforen är ett enkelt, konventionellt attribut. Som Norrman framhåller finns det en semiotisk ritning som uppfattar metaforerna så. Det är då metaforerna blir binära och torftiga. "Mannen är ett lejon", kommer att betyda "mannen är modig" på samma sätt som "koira" betyder hund, skriver Norrman (ibid.: 6). För att metaforen skall behålla sin kreativitet måste den fortsätta att vara absurd. En metafor som tas för given blir inte längre en metafor, utan en myt:

The logical, empirical, or psychological absurdity of the metaphor thus has a specifically cognitive function; it makes us stop our tracks and examine it. It offers us a new awareness.(...) Metafors and models are not only creations which can lead to formal, mathematical theories and which cannot entirely be divorced from such theories. It also is the case that such theories are themselves metaforic, monumentally so in fact, in that they assume that the chaotic processes of the world have the purely formal properties of mathematics. To the extent that they believe the world really is mathematically organized - they have turned their metaphor into a myth; i, e, they accept as true what in literal terms is absurd(...)

Just because pungent and connotatively rich metaphors stick in our minds when first encountered, a process of sedimentation tends to occur, until the metaphor is no longer seen as a creation of the imagination. It becomes instead simply a name or description.(...) To believe the metaphor literally is to accept an absurdity as truth, to make of metaphor a myth; but to reduce metaphor to a literal statement is to destroy what cannot survive except at the intersection of juxtaposed perspectives.(...)

To unmask metaphors that have become myths requires insight and circumspection; to create new metaphors is a leap of imagination. It not only demands that we say "No" to the organisation of experience as it is given to us in pre-ordained categories; it also requires us to rearrange cognition into new forms and associations. The new metaphor, then, is not merely a substitution of a term from one frame to another. Quite beyond this, metaphor can create a new amalgam in our understanding. New metaphors, especially when elaborated into models and theories, are not merely new ways of looking at the facts, nor are they a revelation of what the facts really are. Rather, the metaphor in a fundamental way creates the facts, provides a definition of what the essential quality of an experience must be. And for this new reality to be entered into and comprehended, as it were, from the inside, the metaphor must be taken as if it literally were the case. Thus metaphors do not exist per se. Rather they require circumspection and imagination, an attitude of "as if" in which we suspend what is taken literally, and take as literal what we know to be absurd. (Brown 1976: 173-6)

Breaker överskrider gränsen till och från forskarsamhället Sociologica (varom berättas i ett numera förkommet manuskript av Gullivers resor), genomfar det kors och tvärs som om det vore laglöst land. Som verklighetens zombie och daimon, som personer, är Seeker och Breaker absurda. Också Breakers ontologiska postulat ("det finns inga lagar..") är i viss mening absurt - Ett samhälle; handling - rörelse, rubbandet av något - kräver, kan vi förnumstigt hävda, alltid någon form av konstanter eller *begränsningar* (constraints) som åtminstone vid tillfället är *närvarande*. Breaker, står heller inte för den bokstavliga tron på det ena eller det andra postulatet (dessutom handlar breaker-verksamheten just om situations- och begränsningsöverskridningar). Inte heller kan det ontologiska postulatet reduceras till sin ontologiska bokstavlighet (se kap I.1). Breaker förhåller sig onto-logiskt *som om postulatet bokstavligen gällde*.

Seeker och Breaker har metaforisk kraft. Och Breaker representerar här det förhållningssätt som accepterar den autentiska, naturliga metaforen som sitt arbetsredskap (och är i viss mening själv en sådan metafor) - Den metafor som genererar sin kreativitet genom den inbyggda, och genom "som om" förmedlade, konflikten mellan det absurda och det bokstavligen. Den metafor genom vars kognitiva funktioner vi upptäcker våra inkörda figurer (som ofta går i gamla spår - och som på räls) och därför kan stanna upp, tänka efter, vända dem och se nya möjligheters spår. Genom den goda metaforen (om vi får tro Brown och Norrman) blir vi varse nya ting; metaforen skapar nya fakta. Döda metaforer, mytologiserade metaforer och metaforer som blivit binära (till godtyckliga tecken) konserverar. En vetenskap strängt försvuren åt binära analyser (det godtyckliga tecknet som medel och mål), seeker-vetenskapen, är, antar jag, svårare att slita bort från hårda invariansers sparkande fakta. Den går dem till mötes.

III

SEEKER OCH BREAKER

1. Om idealtyper

Kerstin Lindskoug skriver om idealtyper i en sociologisk lärobok:

Idealtypen är en stegring eller en hårdragning av vissa element i verkligheten, en *tankebild* som åskådliggör vissa empiriska sammanhang. Den är inte en direkt beskrivning av verkligheten utan en abstrahering av vissa bestämda verkliga förhållanden och så konstruerad att den framhäver *egenheten* hos dessa.
(1981:94)

Seeker och Breaker är idealtyper i denna mening. Vi kan emellertid säga att detta begreppspär, denna framställning (*Gedankenbild*) av två förhållningssätt till den empiriska verkligheten i ett avseende innebär en ytterligare tillspetsning genom att de är metaforiska personifieringar av dessa förhållningssätt. De är så s a s "inkarnationen" av den idealtypiska seeker respektive breaker-forskningen. Det är ett sätt att levandegöra och brännpunktsmarkera två strategier i förhållande till avgörande frågor i vetenskap och praxis.

När jag talar om Seeker/Breaker, vetenskapliga strategier och skilda författare avser jag således idealtypiska beskrivningar (om inget annat sägs eller uppenbart framgår). När jag säger att ideologier är tankesystem som legitimerar den existerande samhällsordningen, medan utopier är tankesystem som ifrågasätter den existerande ordningen (Mannheim).¹⁴⁾ Och när jag säger att Seeker står för ideologisk och samhällsbevarande verksamhet (trots anspråken på värdefrihet) och att Breaker står för utopisk och samhällsförändrande verksamhet, så är detta idealtypiska framställningar. När positivismen omtalas innebär det alltså att jag destillerar fram den "hårddragna stegringen" av positivismen i dess förhållande till den empiriska verkligheten och dess politiska realiteter; stegrar ex.vis de empiristiska och atomistiska närmandevägarna till fakta, utan att prioritera eller framhålla diverse reservationer och tvekanden från skilda positivistiska skolbildningar. När en enskild författare omtalas innebär det att denne typifieras till ex.vis "Den ontologiske individualisten Weber", utan att större hänsyn tas till dennes eventuella (fast i vårt fall underordnade) reservationer och motsägande betänkanden.

Vi kan också säga att idealtyperna används dels som arbetsmetod och dels som delar i teoribildningen. Som metod används de på ett metaverkligt plan för att bringa ordning i forskningsmaterialet, genom att sortera samman och isär litteratur, forskare och vetenskapliga verksamheter. Vi kan säga att idealtypen används som ett raster för att sälla och prova fram de hårdagna stegringarna ur en mer komplex verklighet. Ett raster som jag stegvis försöker förfina under arbetets gång. Samtidigt som Seeker och Breaker, som egenarter och som *likare* för ytterpunkterna, blir byggstenar i teorin om breaker-sociologin.

Lindskoug skriver om Webers definition av begreppet marknad (ibid.:94), "att den innehållsligt sett får karaktären av en utopi, därför att den är en tänkt stegring av bestämda element i denna renodlade form". Också i den meningen utgör Seeker och Breaker som helhet en idealtyp och utopi, nämligen en utopi för seeker och breaker-verksamhet.¹⁵⁾

2. Att söka eller bryta invarianser

Invarianser (lagar) är vetenskapliga uttalanden om det oföränderliga (invarianta), det i "växlingen bestående" (det konstanta). Liksom naturlagarna anger inskränkningar för naturskeendena (t.ex atomers rörelser), anger samhällsinvarianser inskränkningar för det samhällsmöjliga.

Invarianser anger vad som är möjligt och omöjligt.

Invarianser begränsar handlingsfriheten (de är constraints; se Israel 1984), begränsar utrymmet för möjliga handlingsorienteringar och anger möjliga handlingsorienteringars gränser.

Invarianser är målet (att söka eller bryta) för generaliserande nomotetiska, vetenskaper. En invarians kräver en proposition (ett teoretiskt påstående om en del av den empiriska verkligheten) som inte är helt och hållet singularistisk. Radikalt singularistiska propositioner, vilka hör till de ideografiska vetenskaper (såsom viss litteraturvetenskap, t.ex forskning om Elsa Morantes - "La Storia" - liv och diktning) som producerar kunskap om en viss situation, om unikumet, kan inte generaliseras (det är en annan sak att vi utifrån ett nomotetiskt angreppssätt kan generalisera om vi har tillgång till ett stort antal ideografiskt tillkomna forskningsresultat om ex.vis författares dikt och liv).

En invarians säger något om framtiden. Men en utsaga om framtiden är inte nödvändigtvis en prediktion. För att vara en prediktion måste dess giltighet i någon mån vara explicit formulerad (tid/ rum; "alla samhällen blir kommunistiska sedan de genomgått utvecklingsstadierna... feodalism, kapitalism, socialistiskt övergångssamhälle..."). En invarians är heller inte självklart en prediktion. Invariansen talar bara om under vilka omständigheter den gäller, inte var och när. Och en generalisering behöver inte vara en invarians. Generaliseringen behöver ju inte inkludera framtiden. Satsen, "författare i 1400-talets Frankrike (som Francois Villon) blir suputer", är en generaliserad proposition, men säger inget om framtiden eller om författare i andra tider och samhällen (om ex.vis Lasse Lucidor, Brendan Behan eller Gunnar Ekelöf). Galtung konkluderar:

A *generalization* is a proposition that is not completely singularistic.

An *invariance* (law) is a generalization with a condition-set that permits variation in *space, time, subject and object*.

A *prediction* is an invariance applied to future situations specified in space and time.

A *prediction* is a specification of an invariance, and an invariance is a generalization involving the future.

Jag ansluter mig här till Galtungs synonyma sätt att använda begreppen lag och invarians: "There are no laws in social science" (se kap.1.1 och ovan).¹⁶⁾ Med invarians avser jag ett lagmässigt förhållande.

Vi har alltså en lag, tillika en invarians, om en A-händelse (ex.vis ekonomisk-teknologisk utveckling) följs av en B-händelse (ex.vis ekonomisk ojämlikhet) och det samtidigt inte finns något som gör att A-händelsen inte åtföljs av B-händelsen.¹⁷⁾ Bland dessa händelser går Seekers och Breakers ontologier och praxis olika vägar. Seeker söker invarianserna mellan A och B, och Breaker försöker bryta upp dem, falsifiera dem, göra dem till förmenta lagar. Galtung uttrycker startpunkten för sitt breaker-försvaret, och låter Seeker och Breaker fortsätta debatten:

(...) it might be useful to preface that type of generalization by the clause: So far, in the experience of mankind, X has always been related to Y according to formula P. Thus, to advocate nomothetic (generalizing) science is not the same as to advocate prediction as a goal in social science. On the contrary, as we hope to show, knowledge in a nomothetic form may be used to break up pretended invariances, and thus permit the penetration of new empirical reality into corners of the world space ruled out by the proposition.

Breaker: Given today's evidence, I would be inclined to say that the best we can do with Nature is to know her laws, which I understand as absolute invariances, and align our activities with them. But the best we can do with Society is something else: to only accept invariances as long as they serve us, and then look for ways of breaking them. I see Man as *small* relative to nature and essentially riding on Nature's waves; but, as mentioned, I see Man as *equal* to Society, sometimes riding on the waves (invariances) sometimes creating them.

Seeker: This sounds beautiful, but also idealistic, I still think there are objective laws governing the transformation of societies, such as the marxist thesis about capitalist society ultimately to be superseded by a new social formation where the contradiction between capital and labour is transcended.

Breaker: Ultimately, (...) I think invariance-seeking will never be the last word. There is a signal to stop invariance-seeking: both data and theory sentences are valid, the correspondence is good, one does not step outside the paradigm, the condition-set is small. History of science shows how generations sometimes rest contented when this goal is reached. With invariance-breaking there would be another force driving us on: a value commitment, since values, rather than data, are seen as directing scientific activity. This view is more dialectal, more human. (ibid.:73, 95, 96)

Breakers perspektiv handlar alltså om människans - för att uttrycka det dramatiskt - deltagande i skapelseprocessen, "Man as equal to Society". Det betyder inte att Breaker om naturlagarna (om några lagar) säger att de finns punkt slut, men det betyder att Breaker tills vidare anser det tillrådligt att följa Newtons råd att inte hoppa från tionde våningen enbart förlitande sig på levitationens svåra konst.¹⁸⁾ Det är en annan sak att somliga samhällsinvarianser reifierats därhän att de framstår som invarianser i Naturen.

Vi bör också fråga oss om det ontologiska postulatet gäller mutatis mutandis eller ceteribus paribus. Mutatus mutandis anger ett ovillkorligt förhållande, en sats som gäller oavsett alla andra variabelvariationer. I annat fall har vi att göra med ett villkorligt förhållande som gäller när andra variabler hålls konstanta, d v s under i övrigt oförändrade omständigheter - ceteris paribus. Vi får en spännvidd, ett kontinuum, med den absoluta generaliseringen vid den ena änden och den helt singularistiska propositionen, det helt unika, vid den andra. Men med den helt singularistiska propositionen har vi som nämnts överhuvudtaget inte med generaliserande vetenskap att göra. Och mutatis mutandis-lagen är, för att följa Galtung, ett för starkt och samtidigt för öppet begrepp för att komma till praktisk användning (det är trivialt att Breaker förnekar mutatis mutandis-lagar). Breaker-verksamheten (ontologiska postulatet) riktar sig alltså mot de invarianser som ligger mellan de två extremerna på kontinuumet.

Vi kan också precisera Seekers och Breakers relationer till endera av två ontologier och vidhängande epistemologiska konsekvenser. Enligt den ena finns det till sist invarianser som ej kan brytas. I detta fall är det Seeker som i sista hand styr forskningsprocessen. Det är Seeker som uttrycker den yttersta verkligheten och avvaktar i splendid isolation. För Breaker fortsätter kunskapssökandet intill dess den obrytbara invariansen är funnen. Så länge har Breaker jobb. I detta fall har Seeker tolknings-företade och Breakers uppgift är villkorlig.

Enligt den andra ontologin tar vi i sista instans inte ställning till om det finns obrytbara invarianser eller ej (vi kan givetvis tänka oss en ontologi enligt vilket det inte - punkt, stop - finns några obrytbara invarianser, men detta är en "onödigt" och mindre fruktbar position). Vi antar att även om det finns brytsäkra sociala invarianser så kan vi aldrig vara säkra på att ha funnit dem. För invarianser, verkliga eller förmenta, är

alltid inbäddade i människans sociala vara, en ram vi inte på ett objektivistiskt sätt kan betrakta utifrån. Sociala fakta, inklusive forskningsfakta, är fakta endast approximativt, tillfälligt och kontextuellt. I detta fall förblir Breakers kunskapssökande oavslutat. Breaker fortsätter alltid som om det inte fanns några lagar i samhällsvetenskapen. I detta fall har Breaker tolkningsföreträdare. Breaker är fundamentalt anhängare av den andra ontologin med dess epistemologiska konsekvenser. Med den har Breaker sista ordet.

Breakers "sista ord" är ett kort som läggs på bordet när invariansernas kalla fakta och metodologiska helgjutenheter sparkar extra hårt. Det är inget problem så länge som invariansen överensstämmer med ett önskvärt samhällstillstånd. Men, skriver Galtung:

However, the moment what is excluded by data or theory is preferred, there is a problem. To raise a confirmed theory sentence, the proposition, of that kind to the level of an invariance is tantamount to saying that something preferred is unattainable. This is vastly different from saying that it was never attained in the past. The latter is only a statement about empirical reality, that which is or was; the former a statement about potential reality, that which might be. (...) (ibid.:73-74)

Breakers "sista ord" betyder att det som driver forskningen framåt inte är fakta (inte ens hårdföra fakta) utan värden. *Meningen med Breakers ontologiska postulat - Det finns inga lagar i samhällsvetenskapen - är det moraliska predikamentet: arbetet för en bättre värld, förmedlat genom den ontiska befrielsekategorin: Den potentiella verkligheten är större än och kan vara bättre än den positivt givna. Incitamentet för breaker-forskning är den bättre världens möjlighet, att den är värd en chans även mot en verklighet som grundmurats genom seeker-vetenskapens mest sofistikerade renings och förädlingsbad. Vid hårda invarianser, men delade värderingar om det samhälleligt goda kommer Seeker med beklagande konstatera att vi inte kan få allt vi vill ha (för fakta är fakta), medan det för Breaker blir en fråga om att ändra vår möjlighetsuppfattning - den potentiella verkligheten är "mer" och därför möjligen bättre, varför den här och närvarande verkligheten, i sin positivt givna aspekt, inte kan fastläggas - invariablas - som gränsen för det möjliga. Galtung:*

When we say "more" this is not only because potential reality is "more" (extensive) than empirical reality. It is mainly because potential reality may also be better reality.

My axiom, then, is that it is always possible (which does not mean easy) to find a T that not only breaks up an invariance, but makes possible what seemed impossible under an invariance. (ibid.:91, 94)

Seeker blir mot detta en bevarare av det bestående när frihetens gränser stakas ut genom föreliggande faktum brutum ("denna vilja att göra halt inför det faktiska, inför faktum brutum, denna fatalism inför "petites faits", som Asplund citerar Nietzsche; 1971:27). När, för Seeker, det önskade tillståndet av invariansen förläggs utanför det givna, förläggs det också utanför det förverkligningsbara. Det är inte detsamma som att Seeker ser den här och närvarande sociala verkligheten som den enda logiskt möjliga. Men det betyder att Seeker ser gränsen för det möjliga i den positivt givna verkligheten så som den föreligger i det förhandenvarande invariansbygget. 19)

Av detta följer att Breaker samtidigt kommer att rikta sig mot Seekers verklighetskonstruktion - Seekers konstitutiering av det positivt givna genom en dualistisk ontologi (det finns en oberoende realitet till vilken vi kan förhålla oss externt) och genom en realistisk och externalistisk kunskapsteori. Detta följer av/är grunden för Seekers antagande av en ontologi (se ovan) enligt vilken det i sista instans finns invarianser som ej kan brytas, och som kan upptäckas genom ihärdig seeker-forskning. Medan Breaker (som förkastar denna ontologi) "accepterar föreställningen om en av subjektet oberoende realitet, men inte externalitet, eftersom all kunskap om denna realitet innebär olika sätt att internt sätta sig i relation till den" (Israel 1980:5) 20)

Vad här har sagts implicerar samtidigt stipuleringen att invarianser är ideologiska utsagor. Invarianser är inte socialt oskuldsfulla. De är socialt inbäddade, immanenta, tillkomna genom olika interna sätt att komma i förbindelse med en "oberoende realitet" (som Breaker ser det, och oavsett hur Seekers självuppfattning må vara i den saken). Invarianserna innesluter eller utesluter vad som enligt en värde-sats är önskat eller oönskat. De kommer därför att bli bärare av föreställningar som mer eller mindre gagnar en viss grupp eller klass intressen, eller en viss samhällsordning (vilket inte nödvändigtvis behöver betyda en viss klassordning utan likaväl, ex.vis, en viss civilisations förhållande till naturen). 21)

Det finns vissa likheter mellan den invarians-brytande vetenskapen och den kritiska rationalismen (som Poppers falsifikationism), men också avgörande olikheter. Båda betonar nödvändigheten av falsifierandets konst. Empiriskt icke falsifierbara propositioner är enligt den kritiska rationalismen ovetenskapliga. Men detta betyder inte att den kritiska rationalismen och den invarians-brytande vetenskapen är samma sak. Det som utmärker den förre är framförallt att propositionerna i princip skall vara falsifierbara. Huvudsaken är inte att de falsifieras, eller ens strävan efter att falsifiera dem (även om den saken är viktig), utan att de i princip kan falsifieras. En invarians-sökande vetenskap är således kritiskt rationell om dess utsagor (teorier) är sådana att de kan falsifieras och om de blir hårt prövade i vederläggandets skola. Dock vänder sig Popper själv mot en historicistisk metodologi (som kan omfattas av Seeker) enligt vilken samhällsvetenskapens mål är att göra historiska förutsägelser (och mot politikens mål att anpassa sig efter den historia som förutsägs). Popper skriver i en berömd passage:

I mean by "historicism" an approach to the social sciences which assumes that historical prediction is their principal aim, and which assumes that this aim is attainable by discovering the "rythms" or "patterns", the "laws" or the "trends" that underlie the evolution of history. (1961:3)²²⁾

En naturvetenskapare och en samhällsforskare kan emellertid mycket väl som ett steg på vägen anta att "alla svanar är vita" så länge som det är en empiriskt falsifierbar utsaga och så länge som den avgörande vetenskapliga prövningen är prövningen av denna utsaga. Därefter kan denne forskare åtminstone provisoriskt ge upp sina falsifieringsförsök (om utsagan trots ihärdiga vederläggningsförsök inte låter sig falsifieras). Breakers projekt är dock ett annat än den kritiske rationalistens. Breakers projekt är inte vetenskapsteorin som för Popper - en teori för en mer vetenskaplig vetenskap - utan en kampanj i forskarsamhället, för en bättre värld än den positivt givna.²³⁾ I det projektet ger Breaker, i princip, inte ens provisoriskt upp sina falsifikationsförsök.

Detta gäller också i förhållande till den sene Popper som släpper det hårdhanta kravet på diskonfirmerbarhet för enskilda satser, för att låta det gälla hela teorier. Den invarians-brytande vetenskapen är ett program för att i förlängningen göra den innevarande verkligheten falsk. Breakers uppgift i detta är teoretiskt: att producera ny teori som gör den annorlunda, önskade, verkligheten empiriskt tänkbar. Dock, vi får en gräns mellan vetenskap och handling (politisk etc) som är flytande. Galtung skriver om vetenskapen som verklighetsskapande verksamhet:

With this phase something completely new is called for: action, in order to obtain consonance between the preferred, the foreseen and the observed. Something new, observable, has to be brought into being. Science is not only critical and/or theoretical reflection on reality . . ; nor speculation on potential realities axiologically or theoretically defined and how to get there. Science is all this, but also the practice of changing reality, of creating new reality. Action is needed, and if this action need a power component, then political action is needed. Hence, not only is science politics - as argued up till now - politics is also science, precisely because it is consonance-directed activity. (ibid.:63-64)

Detta behöver emellertid inte innebära att den invarians-brytande vetenskapen riktar sina värdeledda brytningsförsök mot falsifierbara satser eller teorier - bedriver breaker-vetenskap med Poppers hela gillande. En Parsons', en Althusser, en tysk kapital-logikers, en Freuds teorier är förvisso inte nödvändigtvis falsifierbara och godkända med utgångspunkt från Poppers kritiska rationalism (tvärtom var det denna sorts anspråk Popper gisslade med sin kritik av historicismen). Likväl har de strukturella sammanhang och de logiker etc. som dessa teorier konstruerar starkt invariansbeläggande konsekvenser. De gör också mer eller mindre anspråk på att känna verkligt grundläggande invarianser.

De fungerar som generaliseringar vilka inkluderar framtiden. De är invarianser i form av fastlagda strukturer eller logiker för människors och samhällens rörelser (ibland förnekas snarast människors rörelser: strukturerna handlar dem).

Popperianerna hävdar vetenskapliggörandets prioritet.

"Strukturalisterna" hävdar strukturernas och systemens herravälde.

Seeker hävdar invariansernas furstendöme till syvende og sidst.

Och så långt som de konstituerar en värld som inte överensstämmer med den önskvärda fortsätter Breaker att vara Breaker (och det, vilket jag kommer att visa längre fram, leder till ett aldrig avslutat sökande efter sanningen och den bättre verkligheten). Breaker bestrider hävdarna. Det är sista ordet.

3. Den möjliga bättre verkligheten

Vad som räknas till den bättre verkligheten är vid en första anblick upp till varje Seekers eller Breakers värderingar. Det finns i det ingen motsägelse i att Breaker kan vara ex.vis antingen förvarare eller belackare av en storskalig centralistisk teknologisk miljöinhälsande kommunikationsleder. Breakers bestämning genom den ontiska befrielsekategorin gör emellertid att Breaker i sin forskarpraxis (och i sin politik), alltid, tänker sig bortom det förhandenvarande och det förhandenvarandes möjliga utveckling så som det framträder genom det sunda förnuftet, genom samhällsvetenskapens invariansbelagda realiteter och genom en seeker-vetenskap som utgår från det positivt givna.

Breaker, i riktning mot den bättre verkligheten, försöker negera det positivt givna. För Breaker kan den potentiella verkligheten vara bättre. Så sett måste Breaker ta ställning mot det som är, från de förhållande samhällsstrukturerna och systemen till interaktionen mellan ego och alter. Det betyder, i den meningen, att Breaker står för anti-kapitalism, anti-teknologi, anti-realsocialism (eftersom det är dessa samhällsformer som dominerar "det som är" på dess högsta praxisnivå). Härav följer inte att Breaker, eller Seeker, med sina värderingar, är anti eller pro en viss samhällsformation. Breaker, liksom Seeker, kan mycket väl betrakta ex.vis kapitalismen i viss form, alternativt realsocialismen, som det bästa eller minst onda av alla hittillsvarande samhällen, eller samhällen som är empiriskt möjliga inom en överblickbar framtid (Breakers vägran att ge upp inför föregivna samhällslagar betyder ju inte att allt är omedelbart möjligt att förverkliga). Däremot är Breaker definitionsmässigt destinerad att anta ett bättre samhälle än det nuvarande, positivt givna (det som är).

Det potentiellt möjliga är därför ett kvalitativt nytt samhälle, som förutsätter negationen av det positivt givna. Vi kan säga att det råder en antagonistisk motsättning mellan Breakers nya samhälle och det som är: det nya samhället står för något kvalitativt annat (begreppet "antagonistisk" som det här används är dock inte detsamma som det marxistiska dito, vilket står för en politisk motsättning som bara kan lösas genom revolution).²⁴⁾ Det betyder att allehanda lappande, förbättrande

eller nya varianter av den innevarande verkligheten inte hör hit. Den sociale ingenjören är ingen Breaker, men möjligen var Keynes en (som visade att kapitalism och socialism, i viss mening, var förenliga - välfärdssamhället). Inte heller fräscha entreprenörer som Herman Kahn och andra jetsetlika konstruktörer av nya tider är invarians-brytare i vår mening. De exploaterar bara det som är eller möblerar om i redan existerande rum (det gamla TV-rummet blir ett eldorado för elektronisk kommunikation). Deras nyheter står inte för ett kvalitativt annat i förhållande till det som är. De är som mest fyndigare förlängningar av redan existerande invarianser och systemförhållanden - som när science-fiction författaren skriver om "otänkbara" teknologier och samhällen, vilka i grunden är väl förankrade i redan existerande samhällen och deras ideologier.²⁵⁾

För Seeker är det potentiellt möjliga vad vi kan tänka oss, när vi utgår från (därmed underordnar oss) det positivt givna (och vad som därifrån kan framskrivas). Breaker kan alltså vara ex.vis kapitalism eller realism-anhängare (av någon sort) och samtidigt alltid sträva efter att överskrida de samhällsförhållanden som sympatierna gäller (detsamma gäller givetvis för lägre sociala organisationsnivåer). Medan Seeker, som kan dela Breakers värderingar, i sista änden fatalistiskt underordnar sig invariansernas ödesbestämning (må det vara ett öde värre än döden) och rättar sin forskningsstrategi därefter.

Det betyder att Seeker, motvilligt eller inte, accepterar en icke-trancendent hållning till ex.vis det kapitalistiska samhället. I den mån dess bärande socialekonomi bekräftas av erkända invarianser (erkända av seeker-vetenskapen; t.ex en invariansgjord föreställning om att ett modernt industrisamhälle kräver mycket högre belöningar åt vissa för att de viktigaste positionerna skall fyllas - "Tycka vad man vill", säger Seeker om detta funktionalistiska argument; "men det är livets fakta"). Seeker kan visserligen tänka sig att "vetenskapens hittillsvarande historia" visar att vad som nu (med utgångspunkt från det positivt givna vid ett givet tillfälle) verkar omöjligt, kan bli eller ses vara möjligt i en annan tid och i ett annat forskarsamhälle. Men för Seeker, på botten av alltihopa, väntar invariansen, om inte i detta samhälle så i nästa. Om inte i denna förmenta invarians (som den visat sig vara) så bakom den, i nästa verkliga invarians osv. I förlängningen av den invarianssökande verksamheten finner vi Seekers utopi det socio-logiska samhället.²⁶⁾

Seeker och den allmänne Breaker, Breaker av första graden, kan alltså inte per definition identifieras med vissa bestämda värderingar. Men som allmänt negerande och transcenderande princip är Breaker anti varje empiriskt existerande samhälle. Detta är breaker-verksamheten i tekniskt, nihiliserande, avseende. Som jag senare kommer att visa är den Breaker - den tredje gradens Breaker - jag försvarar oförenlig med vissa värderingar; t.ex oförenlig med förtryck av levande väsens potentialer. När jag säger att Seeker är för det positivt givna betyder det således inte nödvändigtvis sympati för status quo (och dess extrapoleringar). Det betyder att Seeker i konsekvenser av sin metod, sitt intellektuella förhållningssätt till vetenskapen och världen, medskapar

verkligheten till förmån för det bestående; att det är verkligheten i sin positivitet, inte dess negerande, som är föremål för forskarmödan. Om Seeker och Breaker skulle vara överens om att ex.vis "jämlighet (i visst hänseende) är av godo" så följer om positiva fakta visar att "sådan jämlighet är omöjlig" att Seeker med beklagande accepterar detta som livets sorgliga realiteter (åtminstone så framt fakta grundar "perfekta" invarianser). Det är paradoxalt att Seeker därmed också gör det som är det positivt existerande, till *det som blir* (för framtiden finns ju inga positiva empiriskt mätbara fakta).²⁷⁾

Argumenten understryker, vad jag visade med Galtung i föregående kapitel, att vetenskapen inte på ett säkert (diskriminerande) sätt kan skiljas från politik och moral. Politik, vetenskap och moral ingår på ett ofrånkomligt sätt i forskarpraktiken (även om Seeker förnekar det). Habermas formulerar ett grundläggande problem för sociologisk teori och politik på följande sätt:

How, within a political situation, can we obtain clarification of what is practically necessary and at the same time objectively possible? This question can be translated back into our historical context: how can the promise of practical politics, namely, of providing practical orientation about what is right or just in a given situation (...) be redeemed without relinquinishing on the one hand, the rigor of scientific knowledge, which modern social philosophy demands in contrast to the practical philosophy of classicism? And on the other, how can the promise of social philosophy to furnish an analyses of the interrelationships of social life, be redeemed without relinquinishing the practical orientation of classical politics? (1973:74; se även Philips 1980:13)

Seekers och Breakers förhållande till politiken, moralen och vetenskapen är samtidigt ett förhållande till *det ofärdiga*. Seeker förpassar det ofärdiga ut från vetenskapen eller passar in det (ad hoc) bland sina invarianser. Breakers dialektiska förhållande till det ofärdiga, embryot, till det som kan bli, kan uttryckas med Mathiesen:

Utviklingen og opprettholdelsen av den konkurrerende motsigelse, av den grunnleggende motstand som samtigt taler til andre, av kryssningen mellom motsigelse og konkurrense, er det samme som utviklingen og opprettholdelsen av *det oferdige*, det som er på vei å bli. Det er det som er hardt, men som ikke er så hardt at det ikke samtidig er mykt, det som er insisterende, men som ikke er så insisterende at det ikke samtidig er tålmodig, det som overskrider, men som ikke er så overskridende at det ikke venter på folk. Det er det som ikke *bare* er plassert i motsigelsen - det harde, insisterende, overskridende - eller *bare* i konkurransen - det myke, tålmodige, avventende, men som omslutter begge. På en gang. (1979:206)

Breaker gör det ofärdiga synligt, materialiserar breaker-forskningen. Det som annars döljs av det positivt givnas invarianser, som paradigmen avvisar som anomalier.²⁸⁾ Det ofärdiga indikerar också att den potentiella världen är större än den positivt givna. När jag med det ontologiska postulatet säger att "den potentiella verkligheten är större än den positivt givna ..", utgår jag just från antagandet att det mänskliga varats (och kanske universums) kalejdoskopiska möjligheter är "oändligt" mycket större än den smala korridor av konstellationer som nu är given eller hittills varit given. Därför kan vi också anta att den potentiella verkligheten kan vara bättre än den empiriska. Antog vi inte detta skulle vi acceptera en totalt determinerad värld eller en värld där enda alternativet vore en sämre verklighet. Detta antagande - hopp - grundar Breaker.

Det möjliga - det som kan vara - uttrycker Breakers ontologiska och epistemologiska position - hopp - i förhållande till den empiriska verkligheten (Das Prinzip Hoffnung, för att tala med Bloch). Den möjliga verkligheten, anger den verklighet som är logiskt möjlig och som ännu inte är; som inte är empirisk. Det är en negativ verklighet, ett icke-faktum *som skulle kunna vara* (logiskt) - d v s, den potentiella verkligheten kan vara bättre än den positivt existerande. Invariansen "Utan våld kan vi inte få ett radikalt jämlikare samhälle", betyder således inte att det är logiskt omöjligt att vi kan få ett radikalt jämlikare samhälle utan våld. Den chansen tar Breaker (förutsatt värderingen) vara på. Men det önskade tillståndet befinner sig, för Seeker, utanför det empiriskt (positivt) möjliga. Det tar Seeker fasta på. Seeker förlägger det möjligas begränsning till den positiva empiriska verkligheten - Breaker till logiken. Huruvida det som är logiskt möjligt också är empiriskt förverkligningsbart, är en annan sak. Men den logiska möjligheten är en tillräcklig uppmaning för Breaker att fortsätta sin verksamhet i riktning mot en bättre verklighet. Det logiskt möjliga, det som kan vara - det *kan* komma att förverkligas! På detta grundar Breaker sin hoppets princip. Skillnaden mellan Seeker och Breaker är alltså en fråga om riktning (fig. 1)

Seeker är, på "värdeneutralt" vis, inriktad mot invarians-beläggning och infångning av det som är. Breaker är på värdestyrt vis riktad mot det som inte är (eller som existerar "ofärdigt"), men som "kan vara" (den bättre verkligheten). Breaker försöker negera den innevarande fakticiteten (1) för att förverkliga - göra ny fakticitet av - det som kan vara; men som nu är negativa fakta (2) (begreppet negativa fakta utvecklas i ett kommande kapitel).

Det som kan vara vara	<---	värdestyrt genom negation av det som är	"värdeneutralt" genom uteslutning--> är av det som kan vara	Det som är
-----------------------------	------	---	---	---------------

det logiskt
möjliga

faktici-
tet-det nu
-emp.
möjliga

Det potentiellt förverkligningsbara

fig.1

Historien om Seeker och Breaker är historien om dialektiken mellan fakticiteten (det nu-empiriska), det logiskt möjliga och det potentiellt förverkligningsbara.

Höger ut krymper världen, vänster ut blir världen större. Seekersände når vi genom den högra pilen och Breakersände genom den vänstra. För Breaker sitter fortfarande till vänster i församlingen (vilket självklart inte skall eller *kan* reduceras till höger-vänster i partipolitiskt eller dagspolitiskt hänseende). Med breaker-diskursen införstås en kritik av d s k moderna projektet (- Breaker blir anti-metodolog och ekosof), men också, som kommer att framgå, ett försvar. Men friheten, jämlikheten och broderskapet bör tilläggas "systerskap med naturen" (vilket jag kommer att utveckla i ett par kommande kapitel).

För Breaker är, för att parafrasera Sartre, tron på invarianserna och dess konsekvenser för det sociala livet ("det som måste vara"), *ond tro*. Breaker bestrider vad "man skall" och "måste" och hävdar att vi kan tänka själva, och att vi har långt större möjligheter än vi anar att själva välja vad vi vill bli (eller minimum, det ständigt närvarande ansvaret att tänka och välja - "Valets ångest", för att tala med Sartre igen).

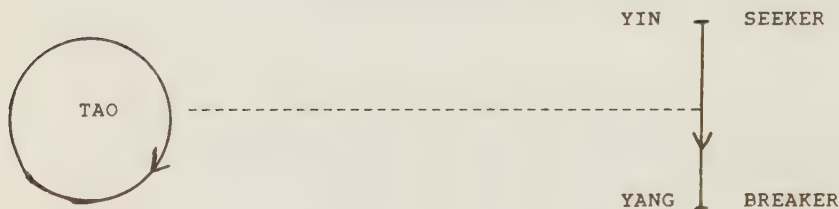
Det är detta som är meningen med föreningen - av breakers i vetenskapen, politiken och i vardagens virrvarr av interaktioner.

4. Breakers Tao, en dynamisk polaritet

Seeker och Breaker bestämmer varandra i den triviala dialektiska meningen att varje uppbrott (socialt, politiskt, vetenskapligt-vetenskapsteoretiskt) sker genom en ny ordnings början. Och tvärtom, varje ordnings upplösning börjar genom en gryende oordnings verkan i ordningen.²⁹ Eller för att travestera Göran Sonnevi: Vi behöver modellerna för att fånga och hålla fast verkligheten (seeker-verksamhet), men vi lever egentligen endast i ögonblicken när vi kastar bort dem (utvidgar verkligheten - breaker-aktivitet). Seeker och Breakers förhållande till verkligheten är därvid olika. Seeker söker ordningen för att bekräfta eller finna det beständiga och ovillkorliga. Breaker ser ordningen som den tillfälliga och villkorliga ordningen. Samtidigt är de polart interrelaterade såsom taos yin och yang-relation. De utgår från

och är aspekter av samma sak, som gott och ont, liv-död, eller manligt-kvinnligt. De förutsätter varandra som det onda är det gudas motsats och förutsättning och tvärtom.

Vi kan låta populärvetenskaparen och fysikern Fritjof Capra (1979) kasta ljus över Seekers och Breakers "taoistiska relation" genom en figur som illustrerar yin och yangs dynamiska polaritet:³⁰⁾



The ball goes round the circle with constant speed, but in the projection it slows as it reaches the edge, turns around, and then accelerates again only to slow down once more - and so on, in endless cycles. In any projection of that kind, the circular movement will appear as a oscillation between the opposites poles, but in the movement itself the opposites are unified and transcended. This image of dynamic unification of opposites was indeed very much in the minds of chinese thinkers, as can be seen from the passage in the Chuang-tzu quoted previously (p 120): *That the "that" and the "this" cease to be opposites is the very essence of Tao. Only the essence, an axis as it were, is the centre of the circle responding to the endless changes.* (Capra ibid.:150-1)

fig.2.

Vi kan också beskriva Seeker och Breakers gemensamma botten i "allt-ett" genom Lao-Tzu:

The Tao that can be told of is not the eternal Tao;
The Name that can be named is not the eternal name.
The nameless is the origin of Heaven and Earth;
The named is the mother of all things.³¹⁾

Tao skall här ses som en metafor för Seeker och Breakers dju-paste interrelation eller som idealtypen för densamma. Båda kan återföras på Tao. De är i den meningen identiska; "namnade" uttryck för den "evige" tao. Men de är samtidigt olika; skilda och motsatta storheter, komplementära och interrelaterade.

Det finns en seeker i Breaker och en breaker i Seeker. Det är förnekandet av detta programtiskt och i praxis som leder till vetenskapens upplösning eller forstening. När jag talar om att "varje uppbrott sker genom en ny ordnings början", så avser jag dels en seeker i Breaker och därmed att Breaker behöver en fast punkt, en konstant, för att rubba den gamla invariansen eller det gamla paradigmet - Ordningen. Dels menar jag just detta, att ordning-ordning är polära, men komplementärt motsatta på samma sätt som Seeker-Breaker.

Seeker och Breakers interrelation skall däremot inte liknas vid en cybernetisk dynamik. Dess dynamik skall ses som "interrelation i rörelse", hellre än som axiomatiska scheman där Seeker/Breaker var för sig är som en kybernetes (grek. ung. styresman) inom sitt område.³²⁾ Som Sigmund Kvalhøy uppfattar saken och beskriver begreppet "dialektiskt processtänkande" inom det ekosofiska förhållningssättet:

Den viktigaste tanken är att mänskliga individer och grupper alltid befinner sig i rörelse. Deras tänkande och sammanvävande av idéer och imperativ, och de olika aspekterna av deras individuella och kollektiva själs-arbete ("mind-work"), är inte inneboende sammanhängande, bortsett från när de fås att se ut så inom något formellt sammanhang. En del element befinner sig i utveckling samtidigt som andra gradvis eller abrupt förkastas. Ibland godtas ömsesidigt motstridiga uppfattningar av samma själ eller samma grupp samtidigt. Normerna logisk konsistens och rimlighet är faktiskt (a matter of fact) inte giltiga ("operative")! (1982:27)

Seeker och Breakers polära interrelation ger en bäring av ontologisk och epistemologisk osäkerhetsrealitet åt deras skilda vetenskapliga och vetenskapsteoretiska relationer. Av detta följer att Seeker och Breaker inte mekaniskt kan reduceras till vetenskapsteoretiska förhållningssätt, såsom positivism eller hermenutik. Seeker och Breaker representerar också som interrelation metodologiskt tvärgående principer (till detta återkommer jag med illuminationer i kommande kapitel).

Den taoistiska diskursen kan dessutom ses som en metaforisk Seeker och Breaker-diskurs av idealtypskaraktär över det "taoistiskt-holistiska paradigmet" (för att använda ett något modebetonat uttryck), som befinner sig under utveckling genom en växande litteratur i ämnet.³⁰⁾

Tao ger en bild av den steglösa sidan av förhållandet mellan Seeker och Breaker. Som idealtyp för Seeker och Breakers interrelation innebär tao samtidigt en dialektisk belysning, och korrektion - som samtidigt och dynamiskt existerande - av de motsatta idealtyperna Seeker och Breaker.

Metaforen Tao har dessutom en terapeutisk funktion för Breaker. En terapi mot vår, även Breakers, bundenhet vid den faktiska (positiva) världens disciplinerande tryck till det beståendes gagn. Med tao, genom sin dimension av holism, gränslöshet och samtidigt av motsatta storheter, går det, enligt denna terapi, lättare

för Breaker att tänka det "otänkbara". Tao-terapin är ett verktyg för breaker-verksamheten. Alltså, är det här inte fråga om att skriva om sådana empiriska fakta som kan verifieras/falsifieras (enligt normal empirisk sed). Avsikten är tillskapandet av en metafor och heuristisk hjälpreda för vårt fortsatta skrågående stigfinneri tillsammans med Seeker och Breaker. Metaforen kan också sägas vara en diskurs över vissa av mina stipuleringar under det idealtypskonstruktiva arbetet med Seeker och Breaker. Enligt Israel (1972:35) är stipuleringar normativa satser som ingår som viktiga, men ofta outtalade förutsättningar i samhällsvetenskapliga teorier. Israel skiljer mellan tre typer av stipulativa satser: 1) De som gör antaganden om människans natur inklusive det slag av kunskap hon har. 2) De som gör antaganden om samhällets natur. 3) De som gör antaganden om relationen mellan människan och samhället.

När jag talar om Seeker och Breakers internt relaterade idealtyper så handlar det närmast om den första typen av stipuleringar, som så även ligger bakom de följande. Den metaforiska tao-diskursen formulerar en apriori-kategori för Seeker och Breakers interrelation och för seeker och breaker-debatten.

*

Individuella forskare, forskarsamhällen och paradigmer kan ses som flukturerande knutpunkter på ett kontinuum. En empirisk Breaker, som uppfyller de idealtypiska kraven, vore ett monster - en o-människa. Hade, tvärtom, densamme Breaker gjort anspråk på helgonstatus, hade Djävulens advokat haft ett lätt arbete. För Seeker och Breaker är personifierade idealtyper, dynamiskt polariserade genom tao-diskursen, och implicerar att inga forskarsamhällen är rena breaker-samhällen, ingen breaker-metodologi är ren breaker-metodologi (seeker dito) och ingen forskare är bara Seeker eller Breaker. Seeker och Breaker existerar inte i sinnevärlden. Enskilda forskare förflyttar sig relativt sett till olika positioner på kontinuumet, över tid i forskarkarriären och i dagligdags praxis (alldeles som lekmannen). *Seeker och Breaker är en variabel och steglös (icke diskret) forskarkontakt med praxis.* Breaker-aktiviteten sträcker sig in i seeker-aktiviteten och seeker-aktiviteten in i breaker-aktiviteten. Seeker och Breaker utesluter varandra i idealtypernas par excellens-positioner.

Detta gör det möjligt för Seeker och Breaker att möta varandra i sin *externa* relation, sitt *olika* förhållande till forskningsobjektet (liksom de möts i sin *interna* relation, sitt *lika* förhållande till vetenskapens tao; dess yin och yang-aspekt). Galtung uttrycker en variant av detta möte mellan Seeker och Breaker

In this search, invariance-seeking is a impediment only if finding what is is considered the *ultimate* goal of science. If it is seen only as a step on the way then the type of process which invariance-seeking engenders also contributes to invariance-breaking. Only the purpose is different, to capture v, to expand reality. And both should be seen as

legitimate aspects of scientific activity, for they presuppose each other and shape each other. (ibid.:92)³⁴⁾

*

Men tao-metaforen kan samtidigt vara ett sätt för Breaker att "ofråga" Seekers stringens-diktatoriska fråga: Vad precis skiljer dig från mig? En riktning inom den japanska zen-buddhismen använder sig av så kallade koans för att kasta av lärjungarna från deras invanda och uppdelade tankesätt och liv. Koans är ett slags frågor och svar, sentenser eller berättelser, som har en absurd eller meta-logisk karaktär. Avsikten är att koans skall "överrumpla in" lärjungen till ett meditativt tillstånd. Koans betraktas på det viset som ett medel att nå vägen, som leder till upplysning. I en koan-inspirerad berättelse heter det:

Zen master Gutai raised his finger whenever he was asked questions about Zen. A young novice began to imitate him in this way. When Gutai was told about the novice's imitation, he sent for him and asked him if it was true. The novice admitted that it was so. Gutai asked him if he understood. In reply the novice held up his index finger. Gutai promptly cut it off. The novice run from the room, howling in pain. As he reached the threshold, Gutai called, "Boy!" When the novice turned, Gutai raised his index finger. At this instant the novice was enlightened.³⁵⁾

I en annan koan heter det: En munk frågade zen-mästaren Joshu, "Har en hund Buddha-natur?" "Mu", svarade Joshu. Mu, som betyder "inget ting", står för en zen-buddhistisk tradition att komma förbi världen i dess Ja och nej-aspekt, d v s för att komma förbi dualistiska frågor som kräver tvärt diskriminerande svar av antingen-eller.

Mu är ett sätt att välja "det tredje" - ett sätt att säga att svaret ligger bortom den ifrågavarande hypotesen - eller att s a s "ofråga" frågan (Pirsig, 1978, säger att Mu är ett sätt att undkomma "sanningsfällor").

5. Om negativa fakta

Med negativa fakta avses fakta som inte finns enligt den förhandenvarande positivt givna verkligheten, så som den konstaterats genom en vetenskaplig empirisk procedur och fakta som inte är möjliga nu eller inom en överblickbar framtid (för det empiriska vetenskapliga förnuftet).

Valet av termen "negativa fakta" kan diskuteras: Finns det negativa fakta? d v s kan vi tala om fakta som inte finns - som fakta? Borde vi inte hellre tala om "icke-fakta" o s v. Mitt val av term är emellertid inte en polemik mot en annan terminologi. Jag har stannat vid termen av pragmatiska skäl och för att "negativa fakta" terminologiskt (och teoretiskt) ligger nära termen och begreppet "negera", som är väsentlig för breaker-verksamheten. Men också, vilket sammanhänger med olika föregående, för att positi-

va/negativa fakta som motsatspar anger olika förhållningssätt till empiri - Breaker negerar vad Seeker finner (Jag ansluter mig härmed också delvis till en kritisk tradition i Adornos anda; Adorno: Negative Dialektik (1966).

Negativa fakta kan däremot betyda olika saker och kan dessutom skilja sig från vad vi allmänt brukar kalla icke-fakta. Antag att Seeker och Breaker diskuterar jämlikhet (det är här inte nödvändigt att precisera vad för slags jämlikhet det är fråga om). Båda konstaterar att jämlikhet icke existerar; jämlikhet är icke-fakta och ojämlikhet fakta. Båda kan dock tänka sig jämlikhet, men förhåller sig olika till dess möjlighet att förverkligas. Seeker hävdar omöjligheten av jämlikhet (inom överskådlig framtid; enl. def. ovan) med hänvisning till positiva fakta och invarianser. Breaker däremot förespråkar möjligheten av jämlikhet, framhjälp av bl.a. breaker-forskning. Härvid skiljer sig Breaker från Seeker och från anammandet av positiva fakta och icke-fakta. Det är den, genom breaker-verksamhet, postulerade möjligheten av jämlikhet som är det negativa faktumet. Icke-fakta är på så vis, för Breakers del, relaterade till det ontologiska postulatet; till negationen av det empiriskt varande - i detta fall: det ojämlika nuet. I en annan banalare mening kan Seeker och Breaker vara överens om icke-fakta som något uppnåeligt, t.ex. att en viss inkomstutjämnning inte finns nu, men skulle kunna uppnås genom den eller den reformen. I det fallet är icke-faktumet inte ett negativt faktum, eftersom den möjliga förändringen ligger i förlängningen av det positivt givna. Icke-faktumet behöver i dialektisk mening inte negeras. Ett negativt faktum är m a o samtidigt ett icke-faktum, medan ett icke-faktum inte behöver vara ett negativt.

Vi kan säga att negativa fakta har en teoretisk och en empirisk betydelsenivå. *Negativa fakta har inget rum på den teoretiska betydelsenivån, d v s de finns, enligt det positiva betraktelsesättet, vare sig i det förhandenvarande positivt givna nuet, eller i dess förlängning. Det betyder att de inte är teoretiskt möjliga (som något vi skulle kunna vara eller bli positivt existerande) så länge vi underordnar oss det positivt givna. I denna mening är negativa fakta ett tomt rum.*

På den empiriska betydelsenivån kan vi för det första tala om skenbart negativa fakta. Det är fakta (oupptäckta sakförhållanden) som existerar i nuet (som i princip kan konstateras av den positiva metoden), men som döljs genom vetenskapliga (och sunt förnuftiga) fastlägganden av den positiva verkligheten. Det är vetenskap som dagligdags ideologi. Genom en annan teori (med tillhörande positiv metod eller inte) kan vi konstatera andra sakförhållanden ur samma empiri, och se dessa pseudonegativa fakta - ett fall för sociologins klassiska mission: att göra samhället mer genomskinligt (här möts seekers och breakers, åtminstone tillfälligt). Ett konstruerat exempel på pseudo-negativa fakta får vi med Seeker, t.ex. marxisten, som avslöjar de "monopolkapitalistiska intressen" som bildar bakgrund till ett lands biståndspolitik. Intressen som döljs av "borgerliga" statsvetare och ekonomers konsensusbudskap. I detta fall rör det sig om fakta som redan tillhör den "marxistiska invariansen" (teorin). De ka-

pitalistiska intressena erkänns m a o redan av marxisterna. Men även marknadsliberalerna erkänner dem i princip, fast det sker inom en annan teoretisk och värderingsmässig ram: vinst och exploatering framstår för dem inte som utsugning. Det innebär att de kapitalistiska intressena (uppfattade som utsugning) döljs av liberalernas dagligdags ideologi (d v s deras vetenskapliga metod och teori - inpregnerad med borgerlig ideologi - kan inte se "intressena" som utsugning). I det fallet kommer "de kapitalistiska intressena" skenbart framstå som negativa fakta, eftersom de i princip skulle kunna upptäckas av liberalerna. Breaker fortsätter i det fallet att också leta efter verkligt negativa fakta, t.ex politiskt-ekonomiska dimensioner som inte har något utrymme i det erkända empiri.

För det andra kan vi tala om negativa fakta som inte förekommer i empiri (som dolda fakta i ovanstående bemärkelse). De är delar av ett negativt samhälle. Detta till skillnad från skenbart negativa fakta som skulle kunna påvisas positivt bortom vardags-ideologiska slöjor och rigiditeter. Breakers uppgift blir här att skapa utrymme på den teoretiska nivån (att teoretiskt fylla det tomma rummet). Vilket betyder att tänkbart möjliggöra negativa fakta, men också att sträva efter deras förverkligande, efter att göra dem positiva. Negeringen av positiva fakta genom denna rumsförmedling möjliggör det negativa samhällets förverkligande. När den dialektiska omvändningen är gjord och nya fakta kommit till synes (de f.d. negativa) möts Seeker och Breaker. De sklijs igen när Breaker går vidare mot nya tomma rum som behöver möbleras med nya negativa fakta.

6. En dialektisk Breaker

Enligt ett alternativt sätt att kvalificera Breaker (den Breaker som saknar vattentäta skott till politiken och praxis), (inom ramen för en dialektisk-kritisk vetenskap, till vilken jag hänför breaker-sociologin), kan vi tala om den nihilistiske respektive revolutionäre Breaker. Då motsvaras nihilisten av den första och andra gradens Breaker. Medan revolutionären är den tredje gradens Breaker. Med första och andra graden är breaker-verksamheten blott negativt samhällsförändrande (och vetenskapsförändrande), nihilerande. Den gör inte världen ny. Den *omvänder* inte samhället genom att göra det till en ny helhet. Den raserar, men omskapar inte. För detta krävs att också kritiken-negationen negeras.

Det historiska exemplet Ryssland/Sovjetunionen belyser skillnaden mellan den enkla respektive dubbla negationen Breaker, eller mellan nihilisten och revolutionären. De ryska bolsjevikernas inställning var tvivels utan att kapitalismen (och feodalismen) inte var en "lag" som uttryckte samhällets *bestående* ordning: ett bättre samhälle var möjligt. Analogt kan vi säga att de var revolutionärer i den politiska metodologin. De ropade: "Ned med metodologin", till de politiska strategier och metoder som bevarade det sämre samhället och därigenom hindrade "historiens framåtskridande" (Paul Feyerabend använder sig, som vi skall se, av denna analogi åt andra hållet när han motiverar sin anti-metodologi; som i motsats till den konservativa metodologin bevarar den sämre vetenskapen och hindrar både vetenskapligt och humanitärt framåtskridande. Liksom den revolutionära klassen, säger

Feyerabend med referens till Lenin, måste vetenskaparen vara redo att övergå från en metodologi till en annan på det snabbaste och mest oväntade sätt).

Vi kan alltså säga att bolsjevikerna var breakers av första och andra graden. Men de stannade härvid. De gick ut som politiska revolutionärer, men förblev samhälleliga nihilister; de förblev vid den enkla negationens rand. De blev aldrig revolutionära förändrare eller den dubbla negationens breakers. De var visserligen politiska förändrare: de grep makten över statsapparaten, de exproprierade produktionsmedlen och de likviderade den gamla klassen. Men de, bolsjevikerna som elit, *behöll* samtidigt makten över staten och produktionsmedlen, och fortsatte repressionen som de däruppe mot de därnere: mot kritiker bland dem själva, mot nationella minoriteter, mot politiska satelliter - mot folket. De förändrade, men förändrade samtidigt inte. Den "borgerliga" synen på revolutionen, som enbart ett sätt att vända tuvor besannades: en elit ersatte en annan, den härskande klassen ersattes av en annan. Kapitalisternas och godsägarnas samhälle revs och ersattes, men inte av socialismen - "All makt åt folket" - utan av realsocialismen - All makt åt nomenklaturen (den enkla negationen).

Vi kan alltså skilja mellan den enkla negationens Breaker (nihilisten) och den dubbla negationens Breaker (revolutionären). Vi kan säga att den revolutionära Breaker är en "närkontakt av tredje graden" med de samhälleliga processerna som helhet - med praxis³⁶) Praxis, skriver Israel:

.. is that accomplishes change and at the same time is the product of change and therefore is changed in the very process of transforming. Praxis contains its own negation by producing the very constraints for itself. Praxis as the process of transformation and of transcendence is objectified, i.e transformed into societal institutions, viewed as the temporarily congealed inert - the practico-inert in Sartre's terminology-frame which constraints ongoing praxis. Hence if we want to analyze praxis dialectically we are forced to do it subjectively from the point of view of praxis as ongoing societal transformative activity and objectively as societal institutions with certain structure constraining "free and creative" praxis. As a consequence societal institution are not only the objectified, the given. From the opposite point of view they are also the subject of the societal process by determining ongoing praxis. Hence praxis posites itself and is mediated by becoming something else, something objectified. Praxis which transcends its own objectified constraints is, to use Marx's term, "revolutionary praxis" (1984:16;kurs.LC)

Genom den enkla negationen kan vi kritisera det gamla och kanske störta det i gruset. Genom den dubbla negationen, dvs genom att negera också negationen (kritiken) går vi ett steg längre. Den dialektiska processen fullföljs och vi skapar världen ny: genom att negera den gamla helheten, bevara en del, men omstrukturera

den till en ny helhet. Israel använder sig av begreppet Aufhebung (Hegel) för att tydliggöra vad som menas med den dubbla negationen:

"Aufhebung" har på tyska tre innebörder, som står i relation till varandra. Användningen av dessa tre innebörder gör det möjligt att fatta den process som kallas negationens negation.

I allmänhet kan vi säga att Aufhebung i denna process innebär

a) att vissa aspekter av det gamla konserveras och bevaras;

b) att väsentliga bestämmingar eller aspekter negeras;

c) att nya element tillfogas. En ny helhet uppstår. Därmed upphöjs det hela till en ny nivå (Israel 1980:103)

När jag försöker ge goda skäl för den tredje gradens Breaker är det således samtidigt ett försök att, i denna mening, plädera för den revolutionäre Breaker.³⁷⁾

IV EN KALSUPARHISTORIA

1. Seeker och Breaker - lika goda kalsupare?

Människan är ett samvisteligt djur. Det svenska ordet "samhälle" kommer från det fornnordiska "samhaelde" som just betyder sammanhållning ("samviste").³⁸⁾ Det är givetvis en truism att vi för att kunna tala om ett samhälle måste tala om sammanhållning, en ordning. Att vara människa betyder att tillhöra och begränsas av en sådan ordning, som hindrar eller försvårar vissa handlingar eller ett visst sätt att leva; begränsar vår frihet (constraints). Men att vara människa betyder också att delta vid tillskapandet av sådana ordningar. Ett samhälle med bara ordning är en sociologisk anakronism: vi både skapar och skapas, vi ordnar och ordnas, vi förändrar och förändras (praxis). Men det tillhör på olika sätt den klassiska sociologin att mer eller mindre understryka antingen ordningen eller förändringen och oordningen.

En traditionell fast något endimensionell skiljelinje inom sociologin är, som framhållits, den mellan konsensus och konfliktperspektivet. Om Seeker förbinds med den förra och Breaker med den senare får vi status quo-bevararen mot status-quo förändraren. Samtidigt vet vi att detta är en grov förenkling. Den ene må betona värdgemenskapen och den andre "klasskampen" (en sak som i sig inte gör dem till seekers resp. breakers), men de kan samtidigt ha identiska eller liknande uppfattningar i viktiga ontologiska, kunskapsteoretiska och metodologiska frågor. En marxist och en "borgerlig positivist" kan dela en dualistisk och materialistisk ontologi, en realistisk kunskapsteori (verkligheten existerar oberoende av medvetandet) och uppfattningen att det går en klar skiljelinje mellan vetenskap och ideologi (Althusser) o s v. En Breaker i politiken kan samtidigt vara en Seeker i vetenskapen och tvärtom.³⁹⁾⁴⁰⁾

Däremot förblir Seeker och Breaker åtskilda och oförenliga så tillvida som Seeker i hamn av den idealtypiske positivistens behåller den traditionella synen att det bara är den välerkända empiriska verkligheten, så som vi kan få den på de gamla beprövade sätten, som erbjuder godkänd kunskap. Genom sitt idealtypiska förhållande till fakta/negativa fakta är Seeker och Breaker verkligen positivist och anti-positivist. Men, som jag visat, motsättningen mellan dem är inte nödvändigtvis antagonistisk. Den sträcker sig från kompletterande olikhet till en konflikt där seeker-vetenskapen är ett verktyg i händerna på status quo-orienterade grupper och breaker-forskningen representerar oppositionen som bryter "pathways into new reality" (Galtung ibid.:91).

Men även den mest inbitet radikale Breaker måste ha en fast punkt i form av "konstanter", paradigmatiska mönster eller andra förutsättningar (som bara är andra sidan av "förhinder") för att kunna rubba alla tröga handlingsfält, positiva fakta och all annan andlig bråte som döljer vad som skulle kunna vara (negativa fakta). Har vi kanske blott att göra med en funktionalistisk och dualistisk variant av en gammal historia? Den om ordning-oordning, kropp-själ, materialism och idealism, Seeker-Breaker, vetenskap-icke, ... Zygmunt Bauman skriver:

Hence the continuous persistence in human thinking of the world of the multinamed dichotomy of spirit and matter, mind and body; and the invariable tendency to associate the first with freedom and the second with thralldom.

Culture is a perpetual effort to overcome, to remove this dichotomy. Creativity and dependence are two indispensable aspects of human existence, not only conditioning, but reinforcing each other; they cannot be transcended conclusively - they overcome their own antimony only by re-creating it and re-building the setting from which it is generated. The agony of culture is therefore doomed to eternal continuation; by the same token, man, since endowed with the capacity of culture, is doomed to explore, to be dissatisfied with his world, to destroy and create. (1973:57)

Liksom en Sartre, som döper människan till valets ångest, dömer Bauman henne till evig kulturkamp; till destruktion och konstruktion. Vad ser vi av Seeker och Breaker i Baumans spegel? Reduceras måhända Seeker och Breaker till ett konservativt credo, där de, trots sin motsättning interagerar i en ständigt pågående ekvibreringsprocess?

Frågor om vetenskapsteori, om holism kontra atomism, om positivism/anti-positivism, Seeker-Breaker etc. blir till integrerade spänningar i människans kosmologiska system?

Utan att här djupare försöka besvara dessa aspekter av Seeker och Breakers *Kälsuparproblematik*, skall jag ta upp en "jordnärmare" anknytning till Seeker och Breakers praxis som skymtar, tycks det mig, i Baumans spegel.

Vetenskapen har sedan länge kritiserats för att vara "i maktens sold", för att vara "förment objektiv" och för att tjäna "den härskande klassens intressen" (en lättillgänglig diskussion av den typen av vetenskapskritik finns i Arne Naess bok *Anklagene mot Vetenskapen* (1980))

En annan typ av kritik gäller kritiken av vetenskapen som sådan och/eller den vetenskapliga rationaliteten, och allt som därmed sammanhänger. Den har företrädare bland historiker, idé och civilisations-kritiker som ex.vis John Michell, Theodor Roszak, Hazel Anderson och Ivan Illich.⁴¹⁾ Deras kritik är en kritik av övertron på den tekniska rationaliteten i vetenskapen, men gäller

inte nödvändigtvis vetenskapen som sådan. Det är en kritik som ofta är förenad med en kritik överlag av det moderna samhällets institutioner och organisationer. Michell har t.ex. skrivit en artikel till försvar för de "heliga måtten".⁴²⁾ Ett försvar för mera s k konkret vänskap och för de sinnliga måtten (ex.vis fot och famn i stället för decimeter och meter).⁴³⁾ Andra, som Illich, pläderar för hantverksteknologin i sin kritik av industrisamhällets teknologiska institutioner ("tool-using" till skillnad från "machine-used"). Medan ekonomer som Schumacher (1975) vurmar för en "buddhistisk" ekonomi ("litet är vackert"), och ett småskaligt hellre än ett storskaligt samhälle (även om den senare, särskilt Illich, främst framför en kritik av andra institutioner än vetenskapen).⁴⁴⁾⁴⁵⁾

En tredje våg av kritik, ex.vis s k ekologism (en reduktionistisk motsvarighet till sociologism), vänder sig med vissa reservationer mot det vetenskapliga och intellektuella kunskapssökandet som sådant. Medan världen (naturen) avtrollifierats (eller avsakraliserats) har Vetenskapen, som Upplysnings-rationalismens spjutspets, varit en drivande kraft för att lösa upp samhället (sammanhållningen) i den föryngringsytliga gesellschaftens anomiska öken.⁴⁶⁾ Enligt detta perspektiv är Seeker och Breaker lika goda kålsupare. Deras kunskapsförhållande, är tanken. leder lika för lika till förtryck både av människor och natur, och leder till den ekologiska obalansens okontrollerbara expansion (även till synes goda uppfinningar, t ex mediciner som leder till resistenser, vilka förvärrar det ursprungliga tillståndet, rubbar lätt en balans; som leder till "naturens hämnd"). Den vetenskapliga kunskapen, den rationella kunskapsvidgningen föröder och splittrar, enligt detta synsätt, också det andliga och sociala livet.

Med kålsuparkritiker avser jag en samhällsbeteckning på de kritiker av vetenskapen och det moderna samhället vars kritik drabbar "all" vetenskap och ser den tekniska rationaliteten och en stor del av den vetenskapliga kunskapsproduktionen som civilisationens fiende (måvara att detta är grovt och tillspetsat; det finns många grader och divergerande versioner).⁴⁷⁾ Med kålsuparkritiker avser jag också vetenskaps- och samhällskritiker som, utan att vara vetenskapsfientliga, ser frågan om kålsuperiet som väsentlig för vetenskap, liv och samhälle. Det finns, som inforstås och som jag kommer att visa, också avgörande skillnader mellan de förre och de senare. De senare kan mycket väl se seekers och breakers" som, ur vissa perspektiv, lika kålsupare. De kan göra detta utan att för den skull ta avstånd från vetenskaplig kunskapsproduktion och utan att eremitera sig från eller ställa sig utanför samhället. Samtliga dessa kritiker problematiserar dock en sida hos Breaker, en fråga om vetenskapens villkor: Är Seeker och Breaker verkligen lika goda kålsupare? Finns det och kan det i så fall finnas en frigörande vetenskap? Frågan är viktig, om inte annat för att jag delar viktiga värderingar med flera kålsuparkritiker: småskaliga perspektiv mot storskaliga, ekologi och helhet (holism) mot "föryngringsytlighet" och atomism, en uppvärdering av det "irrationella" mot en överbetoning av den "rationella" etc. Samtidigt som Breaker, i motsats till de förstnämnda kålsuparna, klart står för att samlig vetenskap kan beskrivas som den bättre vetenskapen.

*

Termodynamikens andra huvudsats är en populär utgångspunkt för civilisations och vetenskapskritik bland många kalsuparkritiker (men också bland andra "gröna" kritiker som inte nödvändigtvis skriver under på kalsuperiet). Enligt denna andra huvudsats genomgår alla isolerade system en utveckling (tidspil) från mer eller mindre organiserade tillstånd, d v s entropin ökar (systemet sönderfaller). Om systemet förblir isolerat går det snabbt mot sin död. Entropins ökning är irreversibel (tiden går inte baklänges). För att få motmedel måste systemet öppna sig för omgivningen och hämta ny energi därifrån. Schrödinger har sagt att levande organismer sörplar negentropi (= negativ entropi, alltså energi) från omgivningen. Organismerna (alltså en viss ordning) har också liknats vid öar av ordning i ett växande hav av oordning.⁴⁸⁾ Det ursprungliga systemet kommer att ingå i ett större system. Men detta system måste i sin tur, för att inte råka i entropisk upplösning, sörpla energi från en ännu större omgivning o s v.

Slutprodukten är ett universum med bara energi (energin är konstant). Det är den s k termiska döden. En högteknologi är att likna vid en mycket stor och komplicerad ö av ordning, men för att kunna upprätthållas måste den alltså söka sin energi-föda från allt större omgivningar (ett system av stambyar kräver några gläntor för odling av manok, ett aluminiumverk kräver ett kraftverk). Systemen, ordningarna är m a o inte termiskt isolerade.⁴⁹⁾ En central ekologisk-ekosofisk tanke är just att inga system är isolerade.⁵⁰⁾

Nu är det mycket tveksamt om liknelsen entropi-kunskapsväxande håller fullt ut. Strikt! Detta är emellertid inte poängen. Den är att vårt kunskapssökande, enligt framför allt de vetenskapsnegativa kalsuparkritikerna, fungerar som när vi med en viss teknologisk hjälp (t ex mera av storskalig och "hogre" teknologi) försöker lösa de problem den själv orsakar. Resultatet är ökad entropi = ökade föroreningar och miljöproblem, ökad förbrukning av "icke förnyelsebara" naturresurser o s v. När vi fortsätter med samma medicin för att lösa dessa problem, ökar entropin än mer, och så går det vidare.

Det expansiva kunskapssökandet och den därav följande ökningen av vetandets ovetande motsvaras i kalsuparkritikernas analogi av det negantropiska sörplandet från omgivningen. Relativiseringen och sekulariseringen (meningsdestruktionen) av livet följer av det expanderande kunskapssökandet (docta ignorantia vidgas) som det växande havet av oordning följer av det växande energiintaget.

Mera kunskap eller kunskapsförnyelse ger alltså mera av vetandets ovetande. Valvet docta ignorantia ökar sin spännvidd medan den sociala meningsdestruktionen därunder förmeras (fig.3). Skapar vi, för att tala med Theodor Raszak (1976), en tillvaro av kosmiskt främlingsskap där också kunskapsproduktionen bidrar med sitt?⁵¹⁾ Och i den saken, är Seeker och Breaker lika?

Men är det inte, framför allt, den innovative Seeker, samhällets entreprenörer och vetenskaparna med det tekniska kunskapsintresset som främjar den "entrpoiska katastrofen", genom att söka kunskap och förändring genom extraploratering (och exploatering) av den välerkända empiriska verkligheten? Är det inte den Seeker som skapar det urbana relativistiska livet, den meningsdestruerande moralen och den fragmentiserade familjen? Och bland mindre konventionella seekers: Är det inte snarare "Khansconsciousness" som förenar?⁵²⁾



Fig.3

Kaj Håkansson (1980.82) tycks inte vara helt säker på den saken. Håkansson tillhör dock vare sig de vetenskapsfientliga eller ekologistiska kritikerna (i här nämnd mening), utan måste räknas till den senare gruppen av kalsupardebattörer. Men liksom Håkansson tror jag att många, kanske de flesta svenska sociologer, motiverar sitt arbete med att de på något sätt vill förbättra samhället (inte minst torde detta gälla "marxister" och andra, som identifierar sig som "breakers"). Kan de det?

Den samhällsvetenskapliga analysen avlägsnar ofta det naturliga i det sociala livet. Ja, ibland sägs detta vara en av dess viktigaste uppgifter. Den marxistiska teorin demonstrerar t ex övertygande det problematiska i ägandet av produktionsmedel, i arbetsgivande och löntagande. Dessa naturliga kategorier visas vara utformningar av relationer mellan klasser, som kan identifieras som maktförhållanden och är specifika för en viss samhällstyp under en viss historisk epok. Sålunda sker en demaskering av ett socialt skeende. Men de olika formerna av demaskering, distansering, objektivisering och social relativisering får efterhand besvärande effekter. (1981:170)

Relativismen, som Breaker i så fall bidrar till, gör att vare sig gamla eller nya sociala praktiker existerar i praxis på ett fullgånget sätt (jag menar att det bl a är breaker-verksamhet som Håkansons diskurs talar om; "den politiske Breaker", samhällsforskaren med ett frigörande kunskapsintresse). Håkansson säger vidare:

Det uppstår en situation av *meningsdestruktion* som har en yttre och en inre sida. Den yttre sidan gäller social praxis, den inre sidan de begrepp med vilka individen tänker på sig själv och omvärlden. Då ingen bestämd social praxis ersatt den gamla, då en rad ofullgångna praktiker existerar sida vid sida, då känsloreaktioner, som hör till ett tidigare dominerande mönster ännu fungerar inom individen, kännetecknas situationen av att det kan vara svårt att alls orientera sig.

Denna oklarhet leder till en osökerhet i avläsningen av sociala innebörder och kan rubba själva identitetsupplevelsen. Meningsdestruktionen kan därför, (...) för-sätta en individ i tillstånd näraliggande hebefreni, (ibid.:173)

Mot bakgrund av sin diskurs över bl a meningsdestruktionen och breakeraktivitetens (som jag tolkar Håkanson) upplösande förhållande till verkligheten tycks han, i detta perspektiv, vara talesman för ett apolitiskt förhållningssätt med grund i det s k jag-dödstraditionen. Den relationistiska metafysik och den "meditativa" strategi variegno vi sätter parentes kring vårt egocentriska jag ("dödar det") till förmån för ett del-aktivt, men mindre egocentriskt förhållande till helheten (människor, liv, materia -tao, det stora självet eller självet i allt). Det är en tradition av meditativ visshet som, i vissa versioner (dock ej Håkansons, som jag tolkar honom), söker sig "bortom" samhället och världens fragmentiserande larm, och som förenar så skilda storheter som vissa indiska gurus, somliga hippies och japanska zen-mästare med den andliga dimensionen i samurajens svärdfäktningkonst och Ingemar Stenmarks utförsäkningskonst (åtminstone t o m 1980; "hä bar e auk"). Det samhälleliga ovetandet ger upphov till tillstånd som liknar jag-döden: de desorienterade individerna (de hebefrena, de schizofrena, de psykotiska) och de meningsdestruerade samhällsrelationerna (de anomiska och de alienerade). Skillnaden i förhållande till den meditativa jag-döden ligger till väsentlig del i att de desorienterade kommer in i tomheten s a s från fel håll.

Håkanson skriver om detta i samband med en diskussion om psykos och jagdöd:

Den jag-döde är i stånd att fungera i den praktiska vardagen, ja i allmänhet bättre än den icke jag-döde (jfr. Castanedas motvilliga erkännande av precisionen och säkerheten i Don Juans sätt att handskas med den praktiska verkligheten). Den jag-döde kan också säga sig vara Gud, men i en icke-egocentrisk mening (den psykotiske döde etc., tror sig ju ibland vara Gud, Jesus o s v, LC, kom.). Han/hon är således inte manipulator av verkligheten, inte särskilt betydelsefull, utan brännpunkten i ett kosmiskt skeende.

(...) Det kan således vara en avgörande skillnad mellan att göra dessa erfarenheter som ett resultat av någon jag-dödstraditions praktiker och att göra dem på andra grunder.

(...) "Min fråga är densamma som ni frågade mig tidigare. Vilken är förbindelsen mellan erfarenheten av inre

tomhet, den skrämmande känslan att jag på någon nivå av min existens inte är någon, att min identitet har fallit ihop och att djupt ner ingen finns: vad är det för förbindelse mellan den känslan och Buddhismens tomrum?

"Det är sammar", svarade han ögonblickligen (gurun Swami Muktananda, LC.kom.), "men i det buddhistiska tomrummet finns ingen fruktan". (i Håkanson ibid.; från Paul Zweig, Three Journeys, An Automythology 1976:149-50)

(...) Man kan alltså säga att möjligheten finns där, att neurotiska och psykotiska tillstånd (episoder eller varaktiga sådana) kan vara i grunden av samma slag som jag-dödstraditionens, men att de förra genom sitt sammanhang (tolkning, koppling till andra element o s v) för individen får en annan mening. Känslan att förlora sin identitet är för de flesta fruktansvärt skrämmande. Men den kan få en helt ny innebörd, om den betraktas som en del av resan på väg mot ett positivt tillstånd. (ibid.:484-5)

Seeker och Breaker, den ängsligt fasthållande Seeker (av det väl-erkända), den dynamiskt extrapolante Seeker eller den radikalt negerande Breaker ökar samtliga den samhälleliga olyckan och meningsdestruktionen? Om vi får tro vissa perspektiv hos ovanstående vetenskapskritiker som jag tillspetsat tolkat dem (vilket inte betyder att de ur den revolutionäre Breakers synpunkt, själva, är lika kålsupare och bör skäras över en kam).

Är alltså vetenskapen som seeker och breaker-verksamhet enbart fåfångans tirader på den väg utan hjärta, som, tvärt emot ljuset från upplysningens rationella befrielse-credo, leder till den kalla polarnatten i människans sinne och samhälle? Har vi enbart att hänge oss åt den ekologistiska pessimismen, den reduktionism, som i människoblivandet främst ser en cancer i jordgudinnans Gaias mage ("naturen behöver inte oss, men vi behöver naturen", "människan är ett misstag", "det hade varit bättre om hon aldrig funnits")? Skall vi önska oss tillbaka till apmänniskans halvmedvetna tillstånd, eller hoppas på en återgång till den arkaiska tidens avsaknad av ett spektakulärt jag-centrum (människan som en, med utgångspunkt från sig själv, skapande och handlande varelse), eller finner vi lösningen, överskridandet, i att bli lärljungar till österlandets gurus eller till indianska Don Juans (Castaneda 1979)?

Nu kan emellertid en reservation tilläggas. I min egen diskurs kan tao sägas vara en medvetenhet om jag-dödheten, så som Muktananda förklarar den. Men i första hand är tao (inkluderande medvetenheten om jag-döden) en heuristisk hjälpreda och terapi för Breaker. Själva Seeker-Breaker-debatten frågar kanske därför frågan om kålsuparna ur ett annat perspektiv än t ex Håkanson (Muktananda et al; kritiker som alltså tillhör de "mediatativa", men utan att vara vetenskapsfientliga). När jag talar om Seeker/Breaker är det ur "talandets perspektiv" (som det heter "warüber man sprechen kan"). Ett annat blir det om vi talar om

Seeker och Breaker ur exempelvis Mukthanandas eller tystnadens perspektiv (som det också heter "darüber muss man zweigen"). Ser vi det så behöver det inte råda någon motsättning mellan de olika kalsupardebatterna. Håkanson hänvisade ju också till Don Juans säkerhet i att handskas med den praktiska verkligheten. Som jag senare visar i ett kapitel om relativismen, står tao för ett sätt att "ofråga" relativismen (t ex frågan om satsen "allt är relativt" motsäger sig själv, blir "för tao" irrelevant). Kalsupardebatten ur "jag-dödhetens" perspektiv kan därför, ur det perspektivet, vara ett sätt att ofråga kalsupardebatten. I så fall blir Seeker och Breaker-debatten som den förts i detta kapitel möjligtvis en sanningsfälla?

2. .. Som positivisterna och irrationalisterna?

Vetenskapsteoretikern Aant Elzinga är mycket skeptisk till den typ av vetenskapskritik som bland annat Håkanson och, antar jag, det "entropiska" resonemanget representerar. Enligt Elzinga i *The Man of Science in a World of Crises - a Plea for a Two-Pronged Attack on Positivism and Irrationalism* (1980), finns det bland de intellektuella och bland vetenskaparna tre olika förhållningssätt till vetenskapen och dess kontext (som har ideologiskt samband med den politiskt-ekonomiska krisen i det västerländska industrisamhället).

En del av intelligentian reagerar genom att på ett politiskt mer medvetet sätt ställa frågor om vetenskap och samhälle. Det är den grupp som har Elzingas sympati. En andra tenderar att ge den ekonomiskt härskande klassen ett okritiskt stöd. En tredje grupp är på väg in i en position som kännetecknas av irrationalism och upplysningsfientlighet. Och det är den tredje som är föremål för Elzingas särskilda intresse och attacker. Om Roszak (1972) skriver Elzinga:

What Roszak is attacking is the very concept of objective science not positivism's alienated standpoint - but all scientific method, which he declares to be a myth on par with other forms of mythology. In the counter-culture he sees a movement that turns away from objective consciousness:

"as from a place inhabited by plague - and in the movement of that turning, one can just begin to see an entire episode of our cultural history, the great age of science and technology which began in the enlightenment, standing revealed in all its arbitrary, often absurd, and all too painfully unbalanced aspect" (Roszak, 215).

Note that this is an overall attack on science as a cultural phenomenon. Science is made to blame for all our woes, Roszak wants to turn his back on the whole epoch which began in the enlightenment, (ibid.:5; kurs. LC)

Andra, såsom Norman O. Brown (1967..), går, enligt Elzinga, ännu längre i sin uppgörelse med vetenskapen än Roszak et al. "Debunking science he wishes to replace rational Thought, not with the intuitive attitude of mysticism as such (Roszak), but with

the sensitive qualities of poetry and love", skriver Elzinga (ibid.) med ogillande emfas.

Elzinga betonar också andra relationer vad gäller form och innehåll visavi vetenskap och teknologi. För Elzinga är det avgörande att skilja mellan vetenskapen som sådan och det system inom vilken den tar sig uttryck. Vare sig de elitinställda forskarna (som okritiskt tjänar den härskande klassen) eller irrationalisterna (med sin omedvetna romantiska reaktion på krisen) har enligt Elzinga insett detta. Elzinga skriver:

Against the anti-intellectualist current there are two counter-tendencis in the debate on science. The one is the elitist standpoint in favour of leaving experts alone and keeking the general public away from questions of science policy. Representatives of this standpoint have recently referred to critique of hybrid-DNA research as being veritable witch-hunt. The elitist standpoint explicitly supports the ruling economic class to whose fortunes science is largely tied today. The other standpoint is the one of critics who dismiss both sides of the same coin, a reaction to crises ("irrationalisterna", enl. Elzinga; kom, LC). In both cases the connection between science and society is obscures, and it is this connection that the radical critique of science wants to turn to spotlight. It is not science and technology as such that are to blame for our woes, it is the system, that society in which they are inbedded that contains the root causes.

Irrationalisterna, som Elzinga ser dem, förkastar inte bara vissa paradigmer eller *en* vetenskaps paradigme, utan hela vetenskapen som en rationell tankeform. För Elzinga är detta oantagbart: visserligen kommer den stereotypa positivismen i sin trångsynthet att försvara status quo och visserligen stöder de elitistiska forskarna de härskande maktetablissemangen, men den som faller för irrationalismen öppnar sig samtidigt (vetenskapare eller inte) för politiska fördomar, odemokratiska ideal och upplysningsfientlighet.

En engelsk vetenskapshistoriker, Jerry Ravetz, skriver i en artikel i Encyclopedia Britannica (1974), att vetenskapshistorien "tills nyligen var en historia om framgångar" och att "vetenskapens triumfer representerade en kumulativ process utav ökande kunskap och en rad segrar över ignorans och vidskepelse", och att det "ur vetenskapen kom en serie uppfinningar till det mänskliga livets förbättrande". Detta gäller, som Elzinga ser det, fortfarande, men kräver politisk medvetenhet av forskarna, vetenskapskritikerna och om relationen vetenskap-samhälle.⁵³⁾ Och politisk medvetenhet förutsätter ett rationellt förhållningssätt. Däremot gäller inte motsatsen. Härav den elitistiska vetenskapens möjlighet.

Elzinga belyser sina ståndpunkter genom att referera till Stuart Blume (1974), som anser att redan Marcuse och t o m Habermas påbörjat färdan mot irrationalismens öknar. Blume har gjort en tablå, som Elzinga refererar, med vilken han vill visa hur olika

författare förkastar traditionella och vetenskapliga värden och vilka terapier de å andra sidan föreskriver (fig.4)

Habermas, Marcuse och Roszak protesterar mot det teknologiska och politiska innehållet i vetenskapen. Deras kritik är olika, men ingen av dem förkastar totalt vetenskapen. Inte ens Roszak, som visserligen vill ersätta vetenskapen såsom den *nu* framträder, men som för den skall inte fördömer den kategoriskt. Även om Roszak torde ligga långt närmare ett sådant förkastande än Habermas och Marcuse. Brown å andra sidan förkastar vetenskapen, men också de demokratiska idealen (enl. Blume och Elzinga). För Elzinga är det också följdriktigt eftersom vetenskaplig rationalitet och demokratiska ideal (politisk medvetenhet) hör ihop.

What is Prescribed?	What is rejected			
	Practice		Concepts	
	TECHNOLOGY	POLITICS	SCIENTIFIC RATIONALITY	DEMOCRATIC IDEALS
POLITICAL REMEDY-----	Habermas-----			
	-----Marcuse -----			
INTELLECTUAL REMEDY	-----Roszak -----			
MYSTICAL REMEDY	----- Norman O. Brown -----			

fig.4 (i Blume ibid.:51; i Elzinga ibid.:6; de streckade linjerna täcker områden som resp. författare enl. Blume förkastar)

Vad indikerar Elzingas diskussion för vår Seeker och Breaker - Har vi hittat ett nytt Seeker/Breaker-par? Å ena sidan, återigen, Seeker positivisterna, som bevarar status quo och stöder den härskande klassen, men å andra sidan Breaker, den irrationelle romantikern - flummaren, som bryter samman vetenskapen till en färd mot mörknande tider och upplysningsfientlighet?

Elzingas budskap är att vi måste vända oss både mot positivisterna och irrationalisterna. Mot dessa ställer Elzinga den första gruppen, de politiskt medvetna, med sin egen leninistiskt orienterade vetenskapsuppfattning i spetsen.

Måste Breaker falla för, inordna sig i eller rätta sig efter denna gränsdragning mellan vetenskapen (positivistisk eller inte) och det "irrationella". Om vi jämför ett par av de strategier som är, eller antas vara, utsatta för Elzingas kritik, det "buddhistiska" och det "mystiska" (Roszak) med det ekosofiska, kanske vi kan säga att vissa av de förstnämnda söker sig bakom vetenskapen till världens "sådanhet". De ställer sig *baksidesom* samhället och "muar" frågor om t ex positivism eller icke positivism. Med "baksidesom" avser jag en ståndpunkt som är kritisk också mot den samhällsengagerade vetenskapen och vetenskapskritiken (och breaker-vetenskapen) och som därför ställer sig "vid sidan av" samhället, för att som kontrapunkt hänvisa till det *meditativa* seendet i en position "utom" samhället. Samtidigt kan detta vara en irrelevant karaktäristik (vad gäller somliga av "de meditativa"). För som vi tidigare kom fram till kan detta vara en fråga om perspektiv som inte motsäger varandra (talandets resp. tystnadens perspektiv). Som vi såg är Breaker-vetenskapen också ett sätt att vara medveten om det andra, tystnadens perspektiv.

När jag sätter anföringstecken runt "utanför" markerar det också att denna karaktäristik (med referens till "de meditativa") är problematisk. Kaj Håkanson som i *Den skapande tomhetens bild* (1988) fortsätter sin tidigare diskussion ifrågasätter *möjligheten* av eller meningsfullheten i en sådan position. Som jag tolkar honom ifrågasätter han likaså just den åtskillnad mellan samhälle och kunskap som är grunden för Elzingas kritik. Med min terminologi kanske han kan sägas "ofråga" både förutsättningarna för kritikernas kritik och Elzingas kritik av deras kritik utifrån "mu".

Ekosoferna, däremot, drar sig kanske undan offentligheten (åtminstone somliga romantiska), sätter spaden rätt i jorden och tar vara på stugvärmen. Och Peter Berger skriver (1969) att "samhället skänker oss varma, tämligen bekväma grottor, där vi kan sitta och trycka med våra medmänniskor och slå på trummor, som kan dränka hyenornas tjut i det omgivande mörkret". Låt oss ändå med tao (tystnaden) i ränslan lämna den trygga grottan för att tillsammans med Breaker ge oss ut i dess osäkra omgivning, där rationalitetens och irrationalitetens vaktulvar (de kategoriskt glupska ja och nej-vargarna) lurar på vägen till nästa lägerplats.

V OM INVARIANSER

1. Invarianser i teorin och i verkliga livet

För att skapa invarianser eller lagar måste vi generalisera, men också för att bryta dem, för att generalisera negativt. Därför är det tveksamt om hermeneutiken, som ofta tillskriver sig en breaker-mission och en anti-positivistisk position, kan vara en breaker-vetenskap i egentlig mening.⁵⁴⁾ Hermeneutikern är, strängt talat, ideografiker och arbetar just med "singularistiska propositioner": subjektet/tolkaren i sin kontext i dialog med objektet i sin kontext. Därför kan den hermeneutiska vetenskapen ensam inte vara invariants-brytande. Inte, om den avstår att generalisera från subjektens och objektens dialog i sin ideologiska kontext. För varje dialog har sin egen identitet (enkäten är en hermeneutisk omöjlighet). Men hermeneutiken bidrar till att invarianser bryts, skapas eller upprätthålls.

Hermeneutikern som drunknar i sin egen ideologi bidrar till att det varande också blir det bestående (för Brante 1977 är hermeneutiken "ren ideologi" och i så fall, antar jag, ett rö för historiens vindar och strukturernas skiftande tvång). Björn Eriksson (1972) skriver att enligt Winch (1958) måste forskaren "anamma den definition av beteenden som de agerande människorna har" (ibid.:61). För Winch innebär detta att vi som deltagare - samhällsvetenskapens objekt är subjekten - måste grunda vår forskning i hur aktörerna själva regelbundet identifierar sina handlingar och inte i hur vi med utgångspunkt i ett visst forskarsamhälle definierar desamma. Det är så som vi på hermeneutiskt vis kan förstå meningen med mänskliga händelser och handlingar. För att förstå meningen måste vi alltså enligt Winch ta in subjektens (de agerande människornas) definitioner av sina handlingar, och därmed deras målformuleringar (vilket dock inte är samma sak som att anamma dessa handlingsmotiv som de verkliga eller enda verkliga motiven).⁵⁵⁾ Men, konstaterar Eriksson, om vi ensidigt använder den hermeneutiska metoden - som den enda metoden att nå kunskap om sociala problem - blir den ett problem för vetenskapen, för:

Om man å andra sidan enbart använder sig av ett hermeneutiskt angreppssätt riskerar man att fångas i ett common-sense tänkande. Problemet i detta sammanhang är alltså hur man skall kunna nå ökad förståelse av mänskliga handlingar. Om forskarens definitioner av den

regelbundenhet han undersöker inte bara måste modelleras på de agerande människornas definition utan fastmer vara identisk med denna, får vetenskapen inga möjligheter att gå utöver människornas common-sense definitioner, vilket alltså i sin tur leder till att nya handlingsmönster inte kan tillhandahållas av vetenskapen. Vetenskapen blir i ett sådant fall möjligen en helt onödig form av mänsklig verksamhet. (ibid.:60-1)

Generaliserande, invarianssökande verksamhet, har vi konstaterat, blir särskilt problematisk när det som förutses genom invariansen inte stämmer överens med vad som är önskvärt och/eller det råder delade meningar om vad som är önskvärt. Detsamma gäller för hermeneutisk forskning och vad den bidrar till; bejakar eller förnekar. Om, för att referera till ett tidigare exempel, propositionen "manliga poeter blir oftare suputer än män i traditionellt borgerliga yrken med ordnade arbetstider och tjänsteförhållanden" är tillkommen med bidrag av hermeneutisk inlevelse och kommunikation i poeternas praxis, så kommer den att främja myten om den manligt självförbrännande konstnären, men motverka ett mindre ruinerande diktarideal. Samtidigt som hermeneutiken genom sin "dialektik" - den skär inte allt över enkam - kan visa på dolda djup och komplexiteter. Komplexiteter som pekar ut alternativa tolkningar och mer mångförgrenade möjligheter i det sociala skeendet. Och kan så bidra till Breaker i teori, empiri och i praxis.

Det nu sagda indikerar inte att det kan dras en skarp gräns mellan den vetenskap som är invarianssökande/invariansbrytande i egentlig mening och den som enbart bidrar till vice-versa (tvärtom är det ett genomgående tema i min diskurs att absolutismer inte finns i praxis). Här har jag främst velat påpeka några svårigheter med det hermeneutiska förhållningssättet. Svårigheter som har att göra med hermeneutikens förhållande till common-sense definitioner. För det finns common-sense invarianser också, lika mäktiga som de vetenskapliga. Eller, uttryckt på annat sätt, vetenskapliga invarianser och invarianser grundade på common-sense definitioner går samman och bestämmer genom seeker-forskningen varandra. Invarianser kan alltså vara invarianser i praktiken och de kan vara det i strikt mening (t o m vara vetenskapligt "perfekta", d v s till synes oomkullrunkeliga; enl.def. nedan). Det är emellertid svårt att hitta empiriskt perfekta invarianser i samhällsvetenskapen. Galtung nämner som exempel, att ojämlikhet alltid har existerat. Men är det en empiriskt perfekt invarians? När Godelier (1975) beskriver Mbutis jägar och samlar-samhälle får vi, som jag förstår, åtminstone ett exempel på ett jämlikt samhälle. Alltså, om vi strikt isolerar invarianserna, kan vi möjligen hitta de som är perfekta, men de blir möjligen samtidigt ointressanta ("matematiska" och a-sociala). Det är i praxis som invarianserna framträder som mer eller mindre perfekta, som ideologi. Knådade tillsammans med det sunda förnuftets fördomar lägger de lock på den större potentiella verkligheten. I praktiken blir invarianserna intressanta. Galtung:

All examples have one thing in common: social science has been made use of to establish a proposition, in the sense defined in the preceding section. As mentioned, this is not the same as establishing a proposition, and the cautious will not, nor will the consumers of social science, for their concept of what constitutes valid knowledge has usually been formed by exposure to nature and to natural science presentations where knowledge is seen as "firm", which among other things means "space and time invariant". Moreover, consumers often want to "apply" social science, and for that they need a social science that also hold other places, in the future, when used by others and about others - in other words, *invariances*. (ibid.:74)

Ett förhållande som seeker-forskningen avproblematiserar genom att strikt skilja på fakta och värderingar etc. En omständighet som vi kan markera med Bernsteins till positivismen kritiska kommentar:

This very ideal of the theorist as disinterested observer is bound up with closely related categorical distinctions: the distinction between theory and practice, where "practice" is understood as the technical application of theoretical knowledge: the distinction between empirical and normative theory, where the former is directed toward the description and explanation of what is, while the latter deals with the clarification and justification of what ought to be, the distinction between fact and value. (1979:173)

Breaker-forskningen problematiserar förhållandet mellan fakta och värderingar. För vare sig det rör sig om invarianser i teorin och i vetenskapens empiri, eller i praktiken, så kan de fungera som fastläggare av status quo. Genom att de sträcker ut nuet till framtiden och statuerar det som är till det som kommer att vara (eller t o m "bör vara", när invariansen reifierats till en "naturlig ordning").

2. Galtungs exempel

Gakltung diskuterar fem exempel på samhällsvetenskapliga invarianser och tänkbara breaker-strategier:

(1) Milgrams invarians

I Stanly Milgrams (1974) välkända experiment intalas deltagarna att det rör sig om ett experiment i inläring. Bakom en vägg sitter den person som inläringsexperimentet säges gälla. Den andre experimentetsdeltagaren har till uppgift att utdela elchocker, inlärningspiskan. Poängen är emellertid en annan. Den som verkligen utsätts för experimentet är den som hanterar elchockerna. Experimentetsledaren vill kontrollera hur långt den senare är beredd att gå när det gäller att på ledarens befallning och med hjälp av elchockerna tillfoga "offret" allt från smärta till dödligt hot (i själva verket tillfogas "offret" ingen smärta, men experimentetsdeltagaren förutsätts tro det). I fig. 5a är $n=1$, och handlings-

rummet löper från 0-100% (avseende % individer villiga att på order utdela elchocker. Fältet är avdelat mellan högt och lågt (högbox och lågbox). Graderingen skall ses i förhållande till de politiska och moraliska implikationer som följer av respektive procent som är villiga eller ovilliga att ge offret "dödliga" doser elchocker. Milgrams eget experiment visade att 66% hörde hemma i högboxen. När närhetsgraden till offret ökades intill fysisk kontakt (i 66% fallet visades bara en skylt som rapporterade offrets pina) sjönk antalet högboxare, men var fortfarande 30%. Galtung drar den rimliga slutsatsen att vi kan skriva "tom" i lågboxen. Existentiellt, politiskt, moraliskt är nämligen lågboxen tom; den är att betrakta som tom av moraliska och politiska skäl. Den empiriska gränsen mellan lågboxen och högboxen, och bestämningen av "tom", grundar sig inte på numeriska fakta utan på etik - "A percentage like 5 might be low numerically, yet very high in this connection" (Galtung ibid.:76). Alltså får vi en invarians som utsäger att människor ur en population är så auktoritetsbundna att de även under milt tvång och på mild befallning är beredda att döda en medmänniska (låt vara att mindre än hälften gör det vid direkt fysisk kontakt). Milgrams experiment har senare upprepats ett stort antal gånger både i och utanför USA. Resultaten har konfirmerats.

Galtungs tanke är nu att upplysning, medvetande och insikt i experimentet kan verka invariansbrytande:

For the experiment to work, insight into the experiment has to be low, or zero, or even negative: he has to be fooled (as in the Milgram and Asch experiment). For naivité, once lost, is like virginity: it cannot be regained. What works on a class of freshmen in psychology may not work on the sophomores who have read the original book, or at least come to the particular chapter where the experiment is described and interpreted. For the moment it is read, it is up to the person to decide what the result shall be, choosing anything between full denial and fulfillment of the prediction. Consciousness thus, may lead to freedom. (ibid.:77)

Om experimentsdeltagarna medvetandegörs om vad experimentet går ut på, kan vi tänka oss några olika utfall. Om de från början får reda på vad experimentet går ut på blir det kanske meningslöst eller blott en lek. Men det kan också bilda utgångspunkt för en diskussion om vetenskapens relation till värderingar, moral och politik. Om deltagarna medvetandegörs under hand kan resultatet komma att liknas vid en terapeutisk situation. Experimentsdeltagarna, de manipulerade eller vilseförda blir aggressiva gentemot experimentsledaren, manipulatören (terapeuten; att likna vid patienter som i någon psyko-terapi blivit utsatta för ett "insikts-trick"). Det kan emellertid precis som i terapisituationen bli utgångspunkt för nya och kanske gemensamma insikter, nu i experimentets innebörd och dess relation till samhället. Galtungs idé är att experimentets uppläggning avspeglar det manipulerade samhället:

Rather, exactly because they are organized this way, experiments function as a mirror of a vertical society, reproducing in the laboratory a society where some people can manipulate others who have no or little consciousness about what is going on. The Millgram experiment may be more significant for its structure than for its results. (ibid.:78)

Jag skall emellertid inte kategoriskt besvara frågan om "Millgramforskning" är moraliskt godtagbar eller ej: Går det överhuvudtaget att genomföra Millgrams typ av forskning och en väsentlig mängd socialpsykologisk forskning, om inte vissa experimentsdeltagare förblir oupplysta?. Är det inte så att ändamålet i detta fall helgar medlen (experimentsdeltagarnas brist på medvetande)? Kan inte Millgramforskning också vara ett incitament till breaker-forskning, dvs för forskning om dolda ceteribus paribus för auktoritetsförhållanden i ett samhälle; forskning som förlöser den lydnad som sitter i ryggmärgen och som gjorts till natur? Milgram själv (ibid.) tycks inte motsäga den saken. Och Galtungs exempel skall heller inte ses som ett kategoriskt angrepp på Milgrams forskning. Det är en annan sak att användarna av Milgram-forskningen kan komma att använda dess resultat som invarianser för att legitimera bestämda samhällsförhållanden (t.ex grundade på en konservativ, pessimistisk uppfattning om människans natur). Och det är en väsentlig sak att Breaker av ontologiska, kunskapsteoretiska och moraliska skäl pläderar för en vetenskap som inte objektiviserar experimentsdeltagare. Med Galtung kan vi fråga oss:

..in what sense is a science, the findings of which are based on the assumption that most people are ignorant of them, in other words have a low level of consciousness, "objective", "value-neutral". (ibid.:78)

Men oavsett hur det står till med Milgram-forskningens moraliska halt och berättigande, så får vi genom diskussionen om den upp en av breaker-forskningens huvudnycklar: medvetandehöjning, genomlysning. En nyckel som öppnar för sociologins frigörande uppgift: att avslöja det som fördunklar samhället. När ryggmärgslydnaden avslöjas, och om de lydande därmed medvetandegörs, blir den, lydnaden, fräntagen sin natur - sitt "naturligtvis" - och gjord till en moralisk och politisk fråga. Invariansen är bruten.

(2) Den dominerande kärnfamiljen är en invariabel konsekvens av industrisamhällets utveckling

Industrisamhället (den sekundära sektorn dominerar) medför att den tidigare dominerande utvidgade familjen (ibland storfamiljen) ersattes av den ensamma kärnfamiljen (fig.5b). Det tomma rummet är ett samhälle med en dominerande sekundär sektor och någon form av utvidgad familj (gammal eller i ny form).

Det är en teori eller invarians som (enl. Galtung) framförallt naturaliserar den kapitalistiska rationaliseringen av samhället. Men det är också ett exempel på invarians-sökande verksamhet i allmänhet.

It is then our thesis that this is not a special case, but that invariance-seeking activity in general has his property of leading to rationalizations of status quo rather than to systematic probing of alleged borderlines of tenability, in an effort to burst through them. (Galtung *ibid.*:82)

Teorin implicerar en teknisk rationalism, som endast förment är objektiv. Forskarna som utsläcker den utvidgade familjen knådar i själva verket, om vi skall följa Galtung, en kapitalistisk ideologi till en lagbunden verklighet, som legitimeras av vetenskapens status. "Technocratic rationality", säger Habermas (1970:64)

(...) presupposes a continuum of rationality in the treatment of technical and practical problems, which cannot in fact exist. It severs criteria for justifying the organization of social life from any normative regulation of interaction....)

Technocratic consciousness reflects not the sundering of an ethical situation but the repression of "ethics" as such as a category of life. (*ibid.*:112)⁵⁶⁾

Invariansen kan emellertid brytas. I det fallet med redan existerande fall. Fall där storfamiljer och/eller utvidgade familjer förekommer samtidigt med industrialisering. Galtung nämner schweiziska och japanska fall (klockor och andra lättindustriprodukter flyttas till arbetarna, vilket bibehåller sitt primärnäringsliknande liv, i stället för tvärtom). Ett andra exempel (Galtung) är den kinesiska folkkommunen (där nya boendeformer förenas med produktion i en väl sammanhållen försörjningsenhet).⁵⁷⁾ En ytterligare möjlighet ges om arbetaren i produktionsen får tillräckligt hög lön för att kunna försörja en utvidgad familj. Som ännu ett exempel nämner Galtung hippie-kommunen. Hippies har emellertid valt en livsstil och en materiell standard som inte accepteras av de flesta människor i industrisamhället (på marxistiska skulle vi kunna säga att hippies lever under nivån för produktionen av arbetskraften på den nuvarande ekonomiskt-sociala nivån). För Galtungs storfamiljsförsörjare krävs alltså en lön som industrin inte skulle kunna, än mindre acceptera, att betala. Mot detta kan genmålats att dessa invändningar just hänger fast vid det som är (dit också hippie-typen som "tillbakatraektere" kan räknas). Varför, t.ex., kan vi inte tänka oss att de nya livsstilar som håller på att utvecklas med den ekosofiska och gröna rörelsen kan komma att utvecklas till alternativ som fyller det tomma rummet?⁵⁸⁾ Vad som i detta fall är önskvärt eller inte är dock en annan och mer komplex fråga.

(3) Samhällen med hög utvecklingsnivå (i den konventionella meningen) kan inte ha jämlikhet eller tvärtom

Primitiva samhällen är lågt utvecklade, men relativt jämlika (jägare och samlar-samhällen). Traditionella samhällen är fortfarande lågt utvecklade, men samtidigt ojämlika. Moderna samhällen är högt utvecklade, men också ojämlika. Det hela kan formuleras: Med ökad utveckling följer ojämlikhet, m a o ökad ojämlikhet ger ökad utveckling.

Vi kan givetvis fråga oss vilken slags kurva relationen jämlikhet/ojämlikhet - utveckling - samhälle beskriver. Men här galler frågan den allmänna vardagliggjorda invariansen - i form av liberal-kapitalistisk ideologi - att ekonomisk utveckling och välfärd kräver ojämlika lösningar, extra beloningar åt dem som anses göra de främsta insatserna för hela samhällets fromma; i motsats till det jämlika samhället där inga incitament finns för de bästa att ta ansvar och vara företagssamma. Vi får en utvecklingens och ojämlikhetens invarians som förenar klassiskt socialdarwinistiskt tänkande med senare stratifieringsfunktionslistiska idéer, liberal-ekonomiska, ideologiska och populära föreställningar hos det sunda förnuftet ("Vi är överens om att jämlikhet i och för sig är något bra", säger kanske funktionalisterna. "Det är en vacker tanke, men ..", säger de sunt förnuftiga). Genom invariansen blir det önskvärda något ouppnåeligt.

Galtungs breaker-strategi gäller arbetsdelningen. Arbetsledningens utsagda eller underförstådda nödvändighet är en förutsättning för invariansen. Arbetsdelningen ses som en konstant, men inte som en variabel. Genom att göra den till en variabel, genom att flytta värdet på variabeln från hög (arbetsdelning) till låg, finns det kanske en chans att bryta invariansen och hitta det fjärde, nu tomma, rummet (t.ex. fyllt med någon form av arbetsrotation; fig.5c). Galtung exemplifierar åter med den kinesiska folkkommunen (något som på 1980-talet framstår som mer diskutabelt än när Galtung skrev sin bok). Galtung är givetvis inte ensam om sin betoning av arbetsdelningens betydelse. Den gröne fundamentalisten Rudolf Bahro (1979), ex.vis, ger arbetsdelningen en avgörande betydelse för de realsocialistiska samhällenas ojämlika fördelning av makt och materiella godheter.

(4) Våld och utveckling följer varandra åt

"Societies with a high level of development cannot be peaceful" eller alternativt "societies that are peaceful cannot have a high level of development" (Galtung ibid.:85). Den springande punkten är i det här fallet statsformationen, "territorial state-formation". När en grupp människor organiserar sig i en statsbildning blir de mer kapabla än tidigare att ackumulera rikedomar och att föra krig. Flera faktorer medför att våld blir en funktion av utvecklingsorganisationen (territoriella gränser medför gränskonflikter, en krigsorganisation kan användas för att säkra marknader och produktionsfaktorer, den organiserade våldsmakten kan användas för att försvara den ojämlikhet, som enligt invariansen följer av eller förutsätts för utveckling etc).

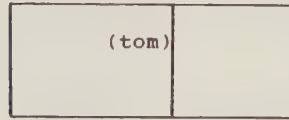
Vi kan gennäla att invariansen utveckling-våld säkrast gäller från jägarsamhället fram till och med det utvecklade agrarsamhället och att sambandet därefter böjer av och formar en A-kurva. Det kvarstår emellertid vid att våld och utveckling fortsatt hör ihop (och tveksutan på en högre "apokalyptisk" nivå). Invariansbrytarproblematiken är fortfarande relevant (fig.5d).

(5) Utan våld kan vi inte få ett radikalt jämlikare samhälle

Invariansen framställer i det här fallet en diakronisk process: "You cannot obtain equality without violence" (fig.5e). Poängen är att det inte finns någon väg direkt från låg till hög jämlikhet som utesluter våld. Fig.5e är en radikal framställning av en marxistisk invarians enligt vilken ingen radikal progressiv samhällsförändring kan genomföras utan revolutionärt våld (fig.5c kan som motsats sägas vara en bild av den liberala, kapitalistiska, utvecklingsteorin).

Galtung inriktar sin breaker-strategi på hopblandningen av person och struktur vid revolutionära samhällsförändringar. Om revolutionärerna i stället för att direkt fysiskt hota topparna i det gamla systemet, garanterar deras fysiska säkerhet och inriktar hela sina attacker mot strukturen, kommer de senare inte att ha samma anledning att själva gripa till våld. Galtung ser detta i samband med "icke-deltagande i repressiva strukturer", "ohörsamhet" etc. och andra icke-våldsaktioner från de förtrycktas sida. Himmelstrand (1980) betraktar, som jag förstår honom, den sortens resonemang som "Galtungs idealism". Men Himmelstrands kritik kan också vara en "naturlig tolkning" av invariansen utifrån en marxistisk position. Kan en strategi, en ökad systematisk satsning på civilmotståndets och den civila ohörsamhetens teori och praktik vara en framkomlig breaker-strategi? Kan "green-peace" visa på vägen till strukturell förändring utan våld?

Milgrams experiment



procent som är villiga att ge en dödlig dos

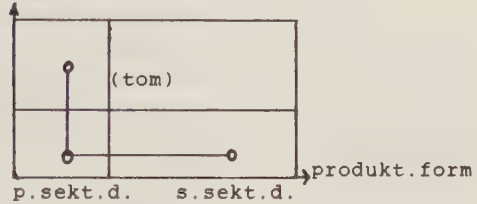
a. 0% låg hög 100%

Produktionsform och familjeform

familjeform

utvidgad
dominant

kärnfamilj
dominant



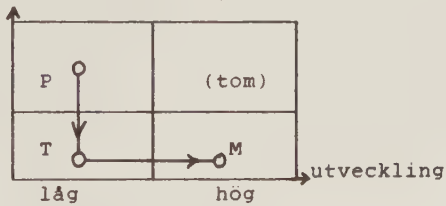
b. p.sekt.d. s.sekt.d.

Utveckling och jämlikhet

jämlikhet

jämlikhet

ojämlikhet



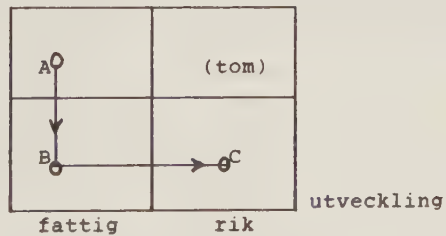
c. låg hög

Utveckling och fred

fred

avsaknad
av våld

närvaro
av våld



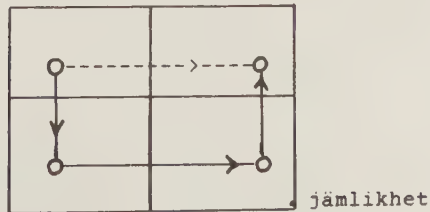
d. fattig rik

Jämlikhet och fred

fred

avsaknad
av våld

närvaro
av våld



e. ojämlikhet jämlikhet

fig.5 (Galtung fig.3.1-6:75, 79, 82, 85, 86)

Det marxistiska paradigmet erkänner i viss mening inga lagar eller invarianser i form av tomma rum. De lagar, som formuleras, hor samman med sociala ordningar som kan överskridas. Men som Galtung säger (ibid.:88), "at the same time laws about this transcendence are formulated" och, "the transcendence itself does not seem to be transcendable". Genom att hålla fast vid våldsinvariansen gör marxisten det önskvärda (icke-våld) till det omöjliga. Som Galtung uttrycker det (ibid.:88), "and they should be challenged just as they should be when they are found in liberal science, that they are anti-human".

Jag är dock medveten om att ovanstående beskrivning av marxismen (min såväl Galtungs) är en retorisk idealtypifiering av läran. Den marxistiska litteraturen ger förvisso en mer komplex och många gånger motstridande bild av marxismens ståndpunkter i frågan. Det råder alltså knappast någon konsensus bland marxister av olika slag, om den historiskt nödvändiga kopplingen: våld-blod-socialism (det är en annan sak att den ibland tillskrivs marxismen). Samtidigt vidhåller jag uppfattningen att det marxistiska paradigmet har seeker-skyggglappar vad gäller transcendensen, *den (de) väg (-ar) som finns*. Det betyder att marxisten blir (eller med stor risk blir) en seeker också vad gäller *det rum som kommer*. För när vi (alltså marxister) positivt märker ut den väg som finns, uttalar vi oss inte bara om *hur vägen är beskaffad utan också om vart den leder*: "Alla vägar bär till Rom" eller alla (revolutionära) vägar för till socialismen! - "I morgon kapitalism", "I morgon teknokrati" eller "I morgon ekosofia", blir ett tomt rum (önskvärt eller inte) för det marxistiska paradigmet.⁵⁹⁾

3. Om vägen till det tomma rummet

Mot bakgrund av de refererande exemplen koncentrerar Galtung sin breaker-aktivism till tre typfall eller strategier. Galtung frågar sig hur man skall finna den tredje variabel (eller den tredje sortens variabler; betecknade med T) med vilken det är möjligt att överskrida (aufheben) en given invarians. De tre fallen är:

1. The variable is already part of an invariance. In that case nothing new is brought in by this reasoning: in order to get into the excluded corner all one has to do is to move to a new region of T. ...
2. The invariance is empirically imperfect. Usually in social science there is an empirical residue in the excluded corner: "findings" are not completely "clean", there are "deviant cases". Invariance-seeking activity will lead to their neglect. They will be defined away as "atypical", even as "noise" or "errors", with which one has to reckon in this unruly world. Invariance-breaking activity will conceive of them as pointers to richer insights by systematically asking: what else do these "exceptions" have in common (besides their location in the corner) that distinguish them from the "normal" cases? The isolation of such factors would yield material for T, and a typical example was the use of Switzerland and Japan in connection with example 2. (se fig.5b)

3. *The invariance is empirically perfect.* In this case there is no guidance to be obtained from empirical reality; potential reality is not "weakly realized" empirically, as in the preceding case. The only guide to penetration into the excluded corner is *theory* leading to correct action. Thus this task is difficult since there is no direct empirical bases for inductive guesses. Analogies and other heuristic devices can be made use of, but essentially this is a case of pure theory: what is the T the constancy of which so far has limited potential reality to the confines of empirical reality?

De två första strategierna kan vi med Galtung räkna till den positivistiska vetenskapens fält. Fälten för det positivt existerande (fall 1 ovan torde dock vara av mindre intresse). Seeker arbetar som försvarsadvokater för invarianser som börjat uppträda avvikande. Medan Breaker, deras nitiske åklagare, försöker sammanfatta indicierna (anomalierna) till en solid anklagelseakt ("invarianserna" söker dölja sanningen). Fall 3 är i princip Breakers operationsområde, men gränsen mellan de tre fallen är i praktiken osäker. Även en del mindre perfekta invarianser fungerar, som vi sett, i praxis som "perfekta". När jag talar om breakers som arbetar med empiriskt perfekta invarianser tar jag alltså med i beräkningen den osäkra gränsen mellan perfekta och icke perfekta invarianser, mellan vetenskap och praxis. Breaker faller inte till föga inför invarianser, som i viss praxis eller i en viss samhällsformation framstår som det enda möjliga, det enda sättet - som det synliggörbara - som det vi har att rätta oss efter. Breakers väg är negeringen av dessa invarianser. Seeker kan bryta invarianser (fall 2 ovan), men då "som av en händelse" eller genom anomaliens oemotståndliga anstormning. För även om Seeker drivs av en falsifikationistisk tro på de vetenskapliga sanningarnas provisoriskhet, är Seekers positiva väg upptäckten av och i sista änden (genom praxis) konfirmationen av dessa invarianser. Seeker faller till föga.

Med den subversiva strategin gentemot "perfekta" invarianser, med en ny verklighet som siktriktning, närmar vi oss i det tredje fallet den dubbla negationen (Hegel: Aufhebung; se kap.III.6). För, som Galtung framhåller, är den tredje strategin början till handling, i akt och mening att uppnå konsensus mellan det önskvärda och det observerbara - Verkligheten måste göras ny! Vetenskapen är inte längre bara en kritisk reflektion över verkligheten (som i fall 1 och 2 ovan), och den är mera än teoretisk spekulatation över potentiella rum och vägar - andra önskvärda samhällstillstånd och sätt att nå dem. Vetenskapen handlar nu också om verklighetsförändring. Med den tredje strategin får vi kontakt med den dialektiske eller revolutionäre Breaker; en breaker som dubbelt negerar de redan lagda vägarna till de redan givna rummen.

Det tomma rummet har en diakron och synkron aspekt. Den diakrona hänvisar till vad som skulle kunna finnas i stället för eller i motsats till det som är. Den synkrona aspekten hänvisar till vad som kan finnas, men ej upptäckas eller ses genom den aktuella invariansen, eller till vad som finns embryonalt i utveckling mot det som skulle kunna finnas. Det senare handlar om hur det som

skulle kunna vara börjar som något ofärdigt i det som är, men utan att det vare sig fyller det tomma rummet eller så att det kan definieras tillhöra det som är (från invariansen sett). Det ofärdiga är en relation till den negerande processen; till negeringen av positiva fakta i den manifesta världen och till förverkligandet (omvändandet) av den potentiella världens negativa fakta.

Ett exempel på det tomma rummet och det ofärdiga skulle kunna vara (den här spekulerade) invariansen: "Det postindustriella samhället ger en familjeform som domineras av enförälderfamiljen". Att vissa grupper sluter sig samman i storfamiljer etc och bedriver jordbruk efter trettio-talsmodell e a, gör inte i sig någon spricka i invariansen, eftersom teorin kan innesluta möjligheten av alternativa familjebildningar (med den reservationen att de aldrig kan bli dominerande). Invariansen kan alltså tillåta storfamiljer och ändå vara perfekt; de alternativa familjerna fyller inte ut det tomma rummet - de finns, men dominerar inte. Men alla ideologiskt medvetna experiment med andra än den "nu" dominerande enförälderfamiljen och/eller alla vetenskapliga försök att visa på "hur" (dolda ceteribus paribus, som kan undanröjas) alternativa familjeformer kan dominera i ett postindustriellt samhälle, kan vara exempel på breaker-verksamhet (härmed har jag dock inte uttalat mig varken för eller emot det önskvärda med en dominerande storfamilj etc).⁶⁰⁾

"Den tomma vägen" är vägen (metoden, medlet) som skulle kunna finnas i stället för den/de som finns (ur diakron eller synkron aspekt). Den tomma vägen och det tomma rummet (eller processen och strukturen) hänger samman som mål och medel. Ett potentiellt rum kan inte nås utan en väg från det empiriska rummet. Vi kan alltså inte tala om målet, utan att samtidigt tala om vägen för att nå det. Genom att nå målet (ex.vis jämlikhet) genom en väg som leder till våld, har vi gjort det icke önskvärda till "nödvändighet". Då har vi valt den sämre och inte den bättre verkligheten. En radikal lösning på denna motsägelse, och samtidigt den längst gående formuleringen av relationen mål-medel, får vi genom Gandhis ord: "Det finns ingen väg till fred, fred är vägen". Internaltitet råder mellan mål och medel, mellan det tomma rummet och vägen.⁶¹⁾

Jag stipulerar därför att ett önskvärt samhälle som (ex.vis) uppnås genom våld, inte är samma som det, som uppnås utan våld. Skillnaden är kvalitativ (och i den meningen antagonistisk) och innebär ett moraliskt pris för revolutionären, men också en ökad risk för konkret våld mellan dem som bär upp det nya samhället (talesättet, "Revolutionen äter sina egna barn", illuminerar detta). Annu en gång kan vi konstatera att invarians-brytande verksamhet inte på ett objektivistiskt sätt kan skiljas från moral och politik och från "hela det praktiska livet" (Habermas 1970), från människans hela och fulla livsaktivitet.⁶²⁾ Den revolutionär och breaker som, med historiens eller teoriernas "måsten" som legitimitet, låter ändamålet helga medlen, låter samtidigt den sämre verkligheten bli en nödvändighet - en natur - för de förtrycktas frigörelseprocess.

Vad jag nu sagt om Seeker och Breaker gäller i princip även i förhållande till paradigmsökande och paradigmbrytande verksamhet. Men, som Galtung skriver:

Another approach would be *paradigm-breaking* rather than invariance-breaking - in a sense leaving the invariance as it stands and challenging the units and the variables instead. A typical example is what happens today in the general discussion of "development", with growth-variables gradually receding into the background and dispersion-variables coming more to the fore. A transition from politics of growth to politics of equity and justice does not in itself transcend and invariance. It changes cosmology rather than structure; but in so doing brings about a totally new social reality. (ibid.:91)

Ontologin är alltså väsentligen given inom paradigmet. Epistemologierna kan dock ges större rörelsefrihet. Detta gäller särskilt de samhällsvetenskapliga paradigmen (som vi skall se i nästa kap.). En avgörande fråga är samtidigt om det finns överparadigmatiska kriterier av något slag. I förstone motsäger ju själva paradigmbegreppet den saken. Vad sägas kan sägas inom paradigmet. Men paradigmt teorin innehåller samtidigt sin egen antites, eller rättare sagt det paradigmet, vilket som helst, som paradigmt teorin uttalar sig om innehåller presumtivet en breaker eller den vetenskapliga revolutionen. Det är då inte fråga om en metod, en metodologi, några regler, en gemensam vetenskaplig världsbild, ett gemensamt ur-paradigmet, etc., utan om en relation till det paradiigmatiska som är överparadiigmatisk. Talar vi om Breaker och paradigmer, talar vi i ett avseende om en överparadiigmatisk relation. Och paradigmen är vår nästa lägerplats.

VI OM PARADIGM

1. Begrepp, teori, diciplin

Sedan Thomas Kuhn 1962 (1970c) publicerade *The Structure of Scientific Revolutions* har paradigm blivit ett intellektuellt allmän-gods såsom ex.vis system eller struktur. Förutom av Kuhn själv (bl a 1970a-c, 1977) har bidrag lämnats (för att nämna några) av Lakatos/Musgrave (1970), Mendelsohn (1977), Lindholm (1980) och speciellt för sociologins vidkommande av Friedrichs (1970), Ritter (1975), Burrell/Morgan (1979) samt Brante (1980). Genom den vetenskapliga debatten på tidningarnas kultursidor och medföljande samhällskritik (ofta med referens till de västerländska alternativrörelserna och fenomen som det amerikanska "New Age") har termen paradigm blivit "var mans" egendom (se ex.vis Grönholm 1976, Kuhmar 1981 eller Svantesson 1982).

Detta förallmänliggande med vaghet, men samtidigt ett vardagligt igenkännande som följd, kunde kräva en noggrann uppbenning av de paradigmatiske sammanhangen. Något sådant kommer jag emellertid inte att göra. I så fall hade jag varit tvungen att skriva ytterligare en bok om paradigm. Därför lutar jag mig i första hand mot nedanstående referenser och i andra hand mot begreppets mångförgrenade, men samtidigt införstådda tradition i den vetenskapsfilosofiska och sociologiska debatten. Det teoretiskt oklara och ofärdiga kan ibland, just i sin ofärdighet vara vetenskapligt kreativt.

I *The Essential Tension* (1977) påpekar Kuhn att han med "paradigm" från början endast avsåg vissa mönsterexempel (eller, som termen kan översättas, "bönjningsmönster"). Med mönsterexempel menas, som Brante (ibid.) exemplifierar, konkreta vetenskapliga verk typ Newtons Principa och Optica, Aristoteles Physica, Marx Kapitalet eller Freuds Drömtydning. De är, för att följa resonemanget, förebilder för och exempel på god vetenskap efter vilka den blivande forskaren tränas och lär sig att se och lösa gamla och nya problem på liknande och analoga sätt. De avgörande verken grundar och mönstrar eller s a s böjer av forskningstraditionen i en bestämd riktning. Men Kuhn lät själv paradigm-begreppet få en långt vidare betydelse än han från början avsett. I den vidare bemärkelsen avses sammanfattningen av en forskares metoder, kriterier och metoder - den vetenskapliga världsbilden, infiltrerad

av den allmänna världsbilden. Det senare antyder den förekommande sammanblandningen i Kuhns och andras verk av vad Brante (ibid.:188 ff) kallar den sociologiska och den teoretiska nivån (alltså framförallt teorins egen utveckling och forskarsamhället). I hela "The Structure" finns ytterligare ett antal varianter på paradigm-begreppet. Masterman (1970) har räknat upp till 22 olika definitioner. Men nu (ibid.1977) försöker Kuhn nedbringa mångtydigheten. Det ursprungliga paradigm-begreppet vill han reservera för paradigm i betydelsen mönsterexempel (i ovan nämnd betydelse). Det andra, står för alla antaganden, både för meta-fysiska påståenden och abstrakta regler etc., som är gemensamma för, kommensurabla inom och avgränsade till ett forskarsamhälle. Detta andra paradigm-begrepp byter Kuhn dessutom ut mot begreppet diciplinär matris. "Matris" står för samordningen av de olika gemensamma antagandena, och "diciplinär" för själva gemenskapen - forskarsamhället; diciplinen om man så vill. Kuhns begrepp är deskriptivt.

Brante (ibid.:23-24) sammanfattar Kuhns paradigm-teori i ett antal punkter (vilka jag i min tur sammanfattar och ansluter mig till):

a) Vetenskaplig kunskap växer inte kumulativt. Vissa perioder växer kunskapen kumulativt, men dessa perioder bryts vid vetenskapliga revolutioner. Vi får ett nytt paradigm (med grundläggande egenskaper i förhållande till det gamla). En tid av normalvetenskap inträder med kumulativ växt inom paradigmet Vi får ett nytt paradigm o s v.

b) Utvecklingen är diskontinuerlig. Begreppet framsteg blir därmed mycket diskutabelt eftersom varje teori/paradigm har sina kriterier på vad som är den bättre eller sannare teorin. Teorier från skilda paradigm blir ojämförbara (inkommensurabla).

c) Paradigmet ger ett antal metafysiska antaganden, en uppsättning teorier, metoder, tekniker, problemområden och kriterier på vad som utgör lösningen på ett problem och därtill en Weltanschauung, som bildar bas, ger social gemenskap och förser oss med gemensamma nämnare i förhållandet till andra vetenskapliga förhållningssätt och i förhållande till andra forskargrupper.

d) Paradigm-teorin har (enl. Brante) en synkron och en diakron aspekt. Å ena sidan behandlar den strukturen, å andra sidan historien.

2. Sociologiska paradigm - Exempel

Burrell & nMorgan (1980) delar upp samhällsvetenskapliga paradigm efter två dimensioner: den subjektivt-objektiva (om vetenskapens natur) och den ordningsskapande-radikalt förändrande (om samhälls natur). Den subjektivt-objektiva dimensionen utgår från särskiljande antaganden vad gäller ontologi, epistemologi, metodologi och människans natur. Den ontologiska frågan centreras kring nominalism kontra realism. Realism, skriver Burrell & Morgan:

.. postulates that the social world external to individual cognition is a real world made up of hard, tangible and relatively immutable structures...

medan nominalismen:

..revolves around the assumption that the social world external to the individual cognition is made of nothing more than names, concepts and labels which are used to structure reality. The nominalist does not admit to there being any "real" structure to the world which these concepts are used to describe. The "names" used are regarded as artificial creations whose utility is based upon their convenience as tools for describing, making sense of and negotiating the external world. (ibid.:4)

I den epistemologiska debatten ställer Burrell & Morgan: positivismen (som söker invarianser och kausala relationer) mot det immanenta "förstående" perspektivet. Föreställningar om människans natur fördelas på extremerna determinism-voluntarism, och metodologiska antaganden på det ideografiska respektive metatetiska forskningssättet.

Den andra dimensionen (ordningsskapande/radikalt förändrande) är en utveckling av det klassiska konflikt respektive konsensusperspektivet. Enligt Burrell & Morgan (ibid.:18) är:

The sociology of Regulation
concerned with

- a) status quo
- b) social order
- c) consensus
- d) social integration and cohesion
- e) solidarity
- f) need satisfaction
- g) actuality

The sociology of Radical Change
concerned with

- a) radical change
- b) structural conflict
- c) modes of domination
- d) contradiction
- e) emancipation
- f) deprivation
- g) potentiality

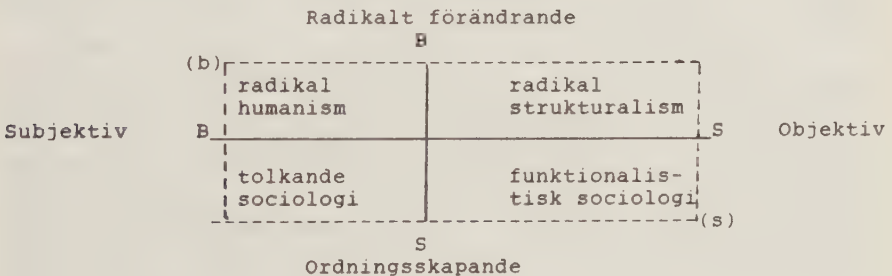
Karaktäristiken skall inte läsas som om det rådde perfekta samband mellan respektive storheter. Avsikten är att poängtera vad som ryms inom respektive synfält (regulation/change). En skillnad rör uttrycket "concerned". För sociologer som tillhör konfliktperspektivet står det både för ett intresse för (upptagenhet av) de uppräknade ämnena och för ett intresse av radikala förändringar (de potentiella möjligheterna mot bakgrund av rådande strukturella konflikter, dominansförhållanden etc). För sociologer som tillhör ordningsperspektivet står uttrycket för en upptagenhet av studier i social ordning, integration etc., medan de har ett mer traditionellt "neutralt" förhållande till frågan om verkliga samhällsförändringar.

Karaktäristiken skall läsas som något idealtypifierade

framställningar av intresseområden och forskargemenskaper (min läsning). För Burrell & Morgan är de också kunskapssociologiskt empiriska påståenden; inom respektive perspektiv, paradigm etc. kan vi hitta skolor, forskarsamhällen och enskilda vetenskapare som huvudsakligen är upptagna med dessa eller dessa frågor o s v.

Dessa dimensioner leder fram till fyra fält, paradigm: det radikalt humanistiska (med ex.vis fransk existentialism, kritisk teori, anarkism), det radikalt strukturalistiska (med ex.vis "euro-marxism", konfliktteori), den tolkande sociologins (med ex.vis fenomenologi, hermeneutik), det funktionalistiska (med ex.vis interaktionism, handlingsteori, integrativ teori, systemteori).

Det funktionalistiska paradigmets kännetecknas av realism, positivism, determinism och av att vara nomotetisk vetenskap. Det tolkande paradigmets kännetecknas av nominalism, anti-positivism, voluntarism och av att vara ideografisk vetenskap. Det radikalt humanistiska, kännetecknas av nominalism, anti-positivism, voluntarism och av att vara ideografisk vetenskap. Det radikalt strukturalistiska paradigmets kännetecknas av realism, positivism och av att vara nomotetisk vetenskap.



*

Poängen med Burrell & Morgans dimensioner är att de på ett förhållandevis koncentrerat sätt sammanfattar och exemplifierar ett antal sociologiska paradigm.⁶³⁾ Kuhn har nästan uteslutande beskrivit förhållanden i naturvetenskapen. Huruvida det finns samhällsvetenskapliga paradigm i Kuhns mening är en omstridd fråga (se Brante ibid.).

Vi kan genmäla att Kuhn inte behöver ha monopol på termen eller begreppet paradigm. D v s Kuhn, eller någon annan skapare eller välbekantgörare av en viss term och ett visst begrepp, har inte monopol på att termen P enbart betecknar begreppet "paradigm" eller att "paradigm" avgränsas genom vissa bestämda kriterier eller krav (begreppskännetecken uppställda av Kuhn eller någon annan).⁶⁴⁾ Det betyder emellertid inte att användningen av be-

greppet är en privatsak. Vad som diciplicerar användningen av begreppet kollektivet i form av ett forskarsamhälle (den relativa epistemologiska friheten är förresten en av de faktorer som gör att somliga författare sätter anföringstecken runt samhällsvetenskapliga paradigmen. Kraven på snävhet och "omedveten" rättning i teori och tillämpning är mycket större i det kuhnska naturvetenskapliga paradigmet). Vad som vid ett givet tillfälle är vetenskap, och som därmed bestämmer om användningen av ett begrepp eller en term är vetenskaplig eller ej, avgörs normativt av forskarsamhället. Till den slutsatsen kan vi komma om vi tillämpar Kuhns eget deskriptiva perspektiv. Men samtidigt följer att det inte finns några universella meta-paradigmatiska kriterier på vad vetenskap är. Vetenskapen är en paradigm-immanent status. Vetenskapen finns inte utanför ett bestämt paradigms hank och stör, men kan likväl finnas i ett annat eller kan komma att finnas i ett kommande paradigm. Användningen av en metod, ett perspektiv eller ett begrepp kan *nu* vara ovetenskapligt, eftersom det utdöms av det normerande forskarsamhället, men *senare* bli vetenskapligt, eftersom det erkänns som vetenskap i ett nytt paradigm eller i ett nytt forskarsamhälle. Det kan man säga om våra förhållningarna. När en fysiker som Fritiof Capra (1979, 1980) förespråkar en buddhistisk fysik betraktas han av många kollegor som en kuf och poet (eller som en smart entreprenör). Normativt vet vi att Capras buddhistiska fysik just nu möjligen inte är vetenskap, men vi vet inte vad den kommer att gälla som runt nästa paradigmatiske hörn, eller i nästa samhälle. En "galen" användning av ex. vis begreppet paradigm kan alltså vara vetenskapligt progressiv.

Betyder detta att en term eller ett vetenskapligt begrepp kan/bör användas hur som helst? Svaret på frågan är ja i åtminstone trivial mening. En forskargrupp kan usurpera en term och få den att beteckna något helt annat än vad som ursprungligen varit fallet. Genom skickliga propagandistiska-ideologiska manövrer kan den nya användningen genomdrivas både i forskarsamhället och i samhället i övrigt (så har också skett, eller kan i princip komma att ske med Kuhns paradigm-begrepp). Därmed inte sagt att sådana manövrer bör hyllas (även om inte heller fördömandet kan göras till dogm, för som Mitroff skriver, 1976:608, "The rightness or wrongness of fudging and propagandizing cannot be given once and for all. It certainly cannot be given by a single diciplin"). Det är man om en annan sak om Kuhn bör ha monopol på "sitt" begrepp. Det beror bl a på hur pass entydigt begreppet är och vad som är Kuhns del i den entydigheten. Dock, hur som helst, monopolet existerar knappast i praktiken. Det ger också de samhällsvetenskapliga paradigmerna en chans.

*

Burrell & Morgans paradigmer är provisoriska arbetslikare för samhällsvetenskapliga paradigmer. De uppfyller någorlunda kravet att vara sammanhållna helheter av teorier, metoder, tekniker, problemområden och världsbilder, varmed de avgränsar sig från varandra. Genom paradigm-begreppet görs dessa helheter kognitivt mer hanterbara. Vidare antar jag att Burrell & Morgans verk i sig fungerar paradigmatiskt mönstrande. Genom sin antaget relativt stora spridning och prestige bland studenter och lärare blir det självt ett paradigm, som böjer av de senares uppfattning av paradigm-begreppet.

Burrell & Morgans paradigm kan dessutom, i viss utsträckning, sägas vara grundade på mönstrexempel i Kuhns Mening. Även om det inte rör sig om enstaka "Principia", så handlar det om grupper av verk som fyllt eller fyller en mönsterbøjande uppgift, som ex.vis Parsons The Social System (1951) eller Buckleys Sociology and Modern Systems Theory (1967).

Till detta bör vi göra ett par reservationer. Det radikalt humanistiska och det tolkande paradigmat, inbegriper eller åtminstone tangerar humanistiska dicipliner (t.ex existensialism, hermeneutik). Och om Kuhn är reserverad inför samhällsvetenskapliga paradigmer, gäller detta i ännu högre grad för humanistiska.

Humaniora lämnas utanför. Men en kontra-reservation bör samtidigt göras.

I Humaniora spelar mästerverket och t o m mästaren en roll som är starkt mönsterbøjande (svenska ex. på det senare: Schück i litteraturhistoria och Weibull i historia).

Till detta kan vi dessutom tillägga, att den större friheten i de samhällsvetenskapliga paradigmen möjligen är skenbar. Enligt traditionellt sociologiskt förnuft borde samhällsvetenskapliga paradigm vara mer socialt determinerande än naturvetenskapliga dito. Socialisationseffekten - forskarsamhällets sociala makt - borde vara större ju mindre fakta sparkar. Och i sociologin sparar fakta med mindre kraft än i naturvetenskapen.

3. Seeker och Breaker som överparadigmatiska aspekter

I förhållande till Burrell & Morgans paradigm representerar Seeker och Breaker en tvärgående aspekt. Det betyder inte att den är universell och överparadigmatisk lika med en gemensam nämnare för alla. Det betyder heller inte att Seeker och Breaker kan vara vad som helst utan att de som aspekter inte kan stängas in i en viss paradigmatiskt fälla. Seeker och Breaker representerar tvärgående det föreliggande respektive negeringen av det föreliggande. Detta illustreras genom de korsade kontinuumen (fig.). Som åter belyser, vad vi tidigare konstaterat, att breaker-aktiviteten sträcker sig in i seeker-aktiviteten, viceversa, och att ingen är bara Seeker eller Breaker i praxis.

Den radikalt förändrade dimensionen är "invariants-brytande" i förhållande till den ordningsskapande dimensionen, och den ordningsskapande dimensionen är "invariants-sökande" i förhållande till den radikalt förändrande dimensionen. Samtidigt representerar den subjektiva sidan (hermeneutisk-partikulär) en breaker-kritik gentemot den objektiva sidan. Hermeneutiken tillhör enligt Burrell & Morgan den tolkande sociologin och är ideografisk. Men ett hermeneutiskt stadium av ex.vis ett diktverk kan med sitt tolkande och partikulära angreppssätt vara en breaker-kritik av det objektivistiska och instrumentella närmandesättet i vetenskap och praxis. Det närmandesätt som förenar den radikala strukturalismen och den funktionslistiska sociologin.⁶⁵⁾

Vi har alltså ett läge där det inte går att avgränsa Seeker och Breaker (diskret och till en viss "box") vare sig i den vågräta eller horisontella dimensionen. Vad de står för vid en viss pla-

cering på kontinuumen avgörs i det konkreta fallet: främjande eller negerande det som är. Seeker och Breaker spränger endast boxgränserna eller s a s rider på gärdesgården mellan dem. Endast två positioner (fig.; ps.(a)-(s)) kan i viss mening kategoriskt bestämmas som Seeker respektive Breaker. Med position (b) i det radikalt humanistiska paradigmet (som B&M beskriver som anti-positivistiskt, ideografiskt och voluntaristiskt) får vi den helt singularistiska positionen. Med position (s) i det funktionalistiska paradigmet (som B&M beskriver som positivistiskt, nomotetiskt och deterministiskt) får vi den perfekta generaliseringen. Vi får i det ena fallet en helt voluntaristisk Breaker och i det andra fallet en helt determinerad Seeker. Båda ofructbara och konserverande positioner, som vi kan lämna därhän.

Sammantaget kan vi säga att Seeker och Breaker som överparadigmatiska aspekter befinner sig på ett meta-plan i förhållande till paradigmen och därigenom i förhållande till frågan om vetenskapen som invarians-brytande respektive invarians-sökande verksamhet (inom paradigmen). Inget av de två nomotetiska paradigmen hos Burrell & Morgan är invarians-brytande. Båda är invarians-sökande: det gäller att hitta den ordning som gäller. Endast riktningen (vad angelägenheten anbelangar) skiljer dem åt - För de radikala strukturalisterna gäller tillägget: för att vi bäst skall kunna arbeta för ett radikalt förändrat samhälle. Enligt min tidigare diskussion hörde invarians-sökande och invarians-brytande vetenskap hemma i den nomotetiska vetenskapen, medan den ideografiska vetenskapen kunde bidra till respektive. Också i denna mening kan Seeker och Breaker sägas rida på gärdesgården mellan boxgränserna: Breaker mellan den radikala humanismen och den radikala strukturalismen i den radikalt förändrande dimensionen, kontra Seeker mellan den tolkande sociologin och den funktionalistiska sociologin i den ordningsskapande dimensionen. Breaker mellan den radikala humanismen och den tolkande sociologin på den subjektiva sidan, kontra Seeker mellan den radikala strukturalismen och den funktionalistiska sociologin på den objektiva sidan.

Meta-Seeker och Meta-Breaker handlar alltså i detta paradigmatiska sammanhang inte om Seeker och Breaker inom de nomotetiska respektive ideografiska paradigmen, utan om Seeker och Breaker som aspekter; som allmän praxis.

4. Exkurs om Breaker och Charles Sanders Peirce - en mönsterlikhet?

En äldre amerikansk humanist och mästare, som indirekt haft mönstrande betydelse för samhällsvetenskap och humaniora (t.ex. pragmatism, hermeneutik och kritisk teori), är filosofen C S Peirce. Indirekt mönstrande eftersom det knappast finns en Peirce-skola, men däremot gott om Peirce-influenser (ofta utan källangivelser) hos senare prominenta forskare. Vi kan säga att det utgår en paradigm-liknande karisma från Peirce (måvara, mest i form av bakgrundsstrålning).

Det finns också en uppenbar släktskap mellan Breaker och Peirces normativa vetenskapsfilosofi. Breaker står för en normativ filosofi och sociologi. För Peirce är det forskargemenskapen som har en normativ funktion. Vi kan säga att forskargemenskapen har som uppgift att som socialt subjekt medla mellan det

teoretiska tänkandet-vetenskapen och det praktiska handlandet - samhället. Det handlar för Peirce om att återbörda människan till den naturlighet hon förlorade då hon blev människa och inte längre hade moder naturens "korrekta" instinkter-lagar som sin trygghet.

Peirce tänker sig att detta sociala subjekt (forskargemenskapen) skall vara agent för utvecklingen och successivt inordna människan i ett socialt universum. Samhället är praktiken och tanken är logiken - sociologiken - eller den *logiska socialismen* (Wartenberg 1970, Apel 1970, 1973). Detta behöver inte nödvändigtvis bli en historisk realitet, men det socio-logiska samhället kan ses som en transcendentel styrprincip för vetenskapen och forskarsamhället. Forskarsamhället blir därmed ett kritiskt redskap för ett bättre samhälle. På så vis blir det kantska tinget i sig, i Peirces version, lika med goda, perfekta, logiska samhället, det som är slutresultatet för forskarsamhällets strävan. Det kritiska och normativa i Peirces filosofi ligger just i att "tinget i sig" finns därborta (inte därute), som ett socio-logiskt mål för vår egen historia. Tinget i sig blir därför inte något onåbart, transcendent, i världen utanför vår, utan blir genom Peirces bestämning ett incitament för handling *nu*. Vi kan säga att incitamentet för handling nu är en ontisk kategori, dvs det handlar som den transcendentia handlingens djupaste förhållande till samhället. Breaker är per definition normativt-kritisk genom sin ontiska befrielsekategori.⁶⁷⁾ Det är som postulat samtidigt analytiskt, empiriskt och normativt. Det normativt-kritiska engagemanget är en förutsättning för breaker-verksamhet. Breakers engagemang i befrielsekategorin är därför samtidigt ett meningspostulat.

Breaker, liksom Peirce med sin socio-logik, förespråkar, som jag tolkar den senare, en slags universalpragmatik (sagt utan att jag för den skull gör rättvisa åt Habermas sedermera vittkända dito). Men Peirce har också kritiserats för att reducera människan genom sin universalpragmatik, till en kollektivt framställd socio-logik. Den transcenderande principen har som riktning ett uppgående i den sanna socio-logiska samhällsnaturen. Individens försvinner och kommer att bestämmas av samhällets logiska natur; vi blir som myror i ett myrsamhälle (som bestäms av sin bio-logik). Vi får ett sociologiskt dystopia - en logisk socialism (som uppfyller de vildaste skräckförväntningar på den politiska socialismens socialiseringar). Peirce förvandlas, om vi tolkar honom så, till en superpositivist. Han utsläcker individen mer effektivt än Foucault i idealtypisk tappning. De strukturer som, enligt Foucaults deskriptiva ansats, är människans herre och öde, blir i Peirces version rationaliserade och normativa. Vi ser i andanom den goda logiska diktaturens värde. Peirce kommer i anden att underteckna Comtes (1979) program (se ex.vis Lenzer 1975).

Breaker kan inte acceptera ett dystopia, en reinkarnation av Comtes program eller ett logiskt socialistiskt upphävande av individen. För även om vi inte behöver betrakta det socio-logiska samhället som en empirisk kategori, kommer Peirces transcenderande princip att få en annan riktning. Från Breakers horisont betraktat: Dystopi (det logiskt socialistiska samhället) kontra utopi (den potentiellt större och möjligen bättre verkligheten). Här tycks dock finnas en motsättning hos Pierce själv. Ett kritiskt forskarinstrument kan knappast fungera utan öppna och/eller

kritiska individer. Både Breaker, Peirces socio-logiker och den skeptiske Seeker (ex.vis Popper) blir omöjliga under en forskargemenskaps totalisering av kollektiviteten.

För att summera: Peirces framtidssamhälle och Breakers ontiska befrielsekategori fungerar båda som ett normativt-kritiskt instrument och som en transcendental styrprincip. Breaker förenar sig i det här avseendet med Peirces *pragmatilism* (Peirce använde detta begrepp eftersom han ansåg att begreppet pragmatism hade förflackats och missbrukats, t.ex av James och Dewy; se Wennerberg 1962).

Breakers och Peirces position skiljs åt om vi utgår från Breakers ontologiska postulat. Peirce intar, som beskrivits, en rakt motsatt ståndpunkt och blir i det, för Breaker, en radikal superpositivistisk Seeker.

Peirce bidrar alltså samtidigt till Seeker och Breaker. Till Breaker med den normativt-kritiska och transcendental styrprincipen. Till Seeker med den socio-logiska ordningen. Också om Peirces framtidssamhälle inte är en empirisk kategori, är det Sociologica som är slutprincipen - Sluthägringen.

DEL 2. BREAKERS VÄG

VII. FEYERABEND

1. Metod eller anarki

Feyerabendens anarkism är ett angrepp på totalitära vetenskapliga anspråk, på absolutismer, Stora allvar och räkenskapsmönstrande För eller Emot. Samtidigt gör Feyerabend i en berömd fotnot upp med anarkismen i två avseenden. Dels kritiserar han den historiska anarkismen för dess våldsbenägenhet, dels för dess troskyldiga lag och ordningsperspektiv på vetenskapen (i strid med dess egen grundhållning). Feyerabend hämtar inspiration till sin kritik från konsten. Feyerabend vill helst bli ihågkommen som "dadaist":

En dadaist blir inte alls imponerad av allvarliga projekt, och han tycker det verkar finnas en hund begravnen närhelst folk slutar se glada ut, och antar den attityd och det ansiktsuttryck som antyder att något viktigt snart skall sägas. En dadaist är övertygad om att ett givande liv endast kan uppkomma om vi börjar ta lätt på saker och om vi avlägsnar de djupa men förruttnande innebörder språket samlat på sig under århundraden... En dadaist är beredd att påbörja lekfulla experiment även inom områden där förändring och experiment tycks vara otänkbara. (1977:263)

Det Feyerabend vänder sig emot när han pekar ut "vetenskapen med den viktiga minen" är dess anspråk på, och vurm för, gränsdragningar: vetenskapen här (där det viktiga sägs) och metafysik där - detta antingen/eller; denna ängslan för att befinnas sitta på gårdesgården mellan det irrationella och rationella. Där det senare monopoliserats av och inhägnats av metodologin. Feyerabend vänder sig mot vetenskapens titaniska anspråk på förnuftet och mot dess anspråk på att vara den bästa av alla tankeformer, som utvecklats av människan.

Gary Zukov som skrivit boken *The Dancing Wu Li Masters* (1979), som bl a behandlar kvantfysikaliska fenomen (som just vänder ut och in på "alla" antingen/eller), berättar en historia vars sensmoral kan lära oss något om förmenta gränsdragningar. Zukov påpekar att det faktum att vi ex.vis inte låter domaren döma i fall där han har personliga intressen, beror på vår tysta överenskomelse om att *erfarenheten* inte är begränsad till kategorierna "skyldig" eller "icke skyldig". "Only in the realms of

symbols is the choise so clear", skriver Zukov och fortsätter med följande historia:

During the Libanese civil war, a story goes, a visiting American was stopped by a group of masked gunman. One wrong word could cost him his life.
 "Are you Christian or Moslem?", they shouted
 "I am a tourist!", he cried.
 (ibid.:271)

Vi kan givetvis tänka oss att de beväpnade männen fortsätter fråga: "Är du kristen eller muslimsk turist?" Men det behöver inte förta poängen i historien, som delvis bygger på överraskningseffekten - frågeställarna bringas ur fattningen. Vi kommer förbi den binära uppdelningen i "svart och vitt".

Vi kan, säger Feyerabend (ibid), dela upp en flod med hjälp av nationsgränser, men vi får därför inte en flod och en icke flod eller en diskontinuerlig flod. Floden förblir samma flod. Gränserna är spöken. Vetenskapen (liksom livet) behöver sina begrepp, sin analytiska uppdelning - sin klassiska kunskap. Men när vi gör uppdelningarna, såsom *upptäckstens* kontra *legitimeringens sammanhang*, *teori* mot *observation* eller *intern* kontra *extern*, till avgörande distinktioner för vetenskaplig praxis, hämmar vi vetenskaplig förändring.

Enligt den kritiska rationalismen måste vi noga skilja mellan upptäckstens sammanhang (kontext) och legitimeringens sammanhang (kontext). Enligt detta sätt att se kan upptäckten mycket väl vara irrationell, kommen genom psykologiska, mytiska eller mystiska handlingar - Ja, på vad sätt som helst. Men upptäckstens sammanhang är, för den kritiska rationalismen, en psykologisk diskurs. Legitimeringens sammanhang, däremot, som tar vid efter upptäckterna, kräver rationalitet; kräver den kritiska rationalismens metodologiska provosten för sin status. Vi kan säga att Popper avskiljer och avlägsnar upptäckstens sammanhang från det metodologiska problemet genom att ställa upp rationella kriterier för legitimeringens sammanhang, m a o för vetenskapliggörandet av upptäckten. Vetenskapliggörandet upprättar samtidigt en skarp gräns mellan kontexterna: mellan fakta/icke fakta, mellan vetenskap/icke vetenskap, mellan verklig kunskap och fördomsfull kunskap etc.

Feyerabend tillbakavisar inte att sådana uppdelningar *kan* göras, men han förnekar det meningsfyllda och progressiva (också i förhållande till vetenskapens egen utveckling) i att konsekvent göra det. Dessutom, argumenterar Feyerabend, är det ett program som hittills inte genomförts i praktiken. Fullt genomförbart skulle det allvarligt hämmat vetenskaplig verksamhet eller rent av omöjliggjort den. Feyerabend argumenterar genom att hänvisa till vetenskapens grundläggande anarkism. Historien visar, menar Feyerabend, att det inte går att upprätta och upprätthålla de kritiska rationalisternas gränser: teorier består bl a av en blandning av gamla och nya ideologier, seendet grumlas av s k naturliga tolkningar, forskare har på ett okontrollerat och irrationellt sätt - i praxis gränsöverskridande - rört sig fram och åter över "gränserna" utan hänsyn till metodologiska föreskrifter. Och just därför vunnit framgång! Forskare har inte i legiti-

meringens sammanhang kunnat frigöra sig från subjektiva, sociala faktorer (såsom ideologiska, utbildningsmässiga och paradigmatiskt mönstrande). Personliga egenskaper (ovidkommande för den strikta legitimeringen) och skicklighet i att hantera propagandan för det egna förhållningssättet har ofta spelat en betydande roll för vetenskaplig framgång.

Vetenskapare kan dock, som framhållits, använda sig av dessa uppdelningar och kan, som de ofta också gör, välja att följa de anbefallna råden för hur vetenskap legitimeras. Men dessa uppdelningar kan bara vara som ett grepp bland andra. De kan inte i praxis upprätthålla rollen som vetenskapliggörandets övervakare och fullmaktsgivare. Det är inte här vi finner vetenskapens säte och bo. I praxis upphävs dessa distinktioner. Feyerabend:

Inte ens de mest förvånande historier om hur vetenskapsmän kommer fram till sina teorier kan utesluta möjligheten av att de går tillväga på ett helt annat sätt när de väl funnit dem. *Men denna möjlighet är aldrig förverkligad.* När man uppfinner teorier och funderar på dem på ett avslappat och "konstnärligt" sätt, så gör man ofta saker som är förbjudna av metodologiska regler. Man tolkar till exempel faktauppgifter så att de stämmer överens med fantasifulle idéer, eliminerar svårigheter genom ad hoc-metoder, ställer dem åt sidan eller vägrar helt enkelt att ta dem på allvar. De aktiviteter som enligt Feigl tillhör upptäcktsprocessen är därför inte bara *skilda* från det som försiggår inom legitimeringsprocessen: *de står i motsättning till dem.* De två processerna utvecklas inte parallellt utan kolliderar ofta, och man ställs inför problemet vilken process som skall ges företräde. Detta är en del av argumentet. (1977:135-6; i den svenska utgåvan *ibid.*, översätts "context" med "process". Själv använder jag också översättningen "sammanhang" eller "kontext").

I en sådan valsituation väljer forskarna ofta "legitimeringsvägen". Men, och det är en av Feyerabends argument mot de gränsdragande uppdelningarna, ofta väljer de också den andra vägen. Och de har skäl att göra det. För en konsekvent falsifikationism legitimerar ihjäl vetenskapen - Att vetenskapen fortfarande finns och frodas är, anser Feyerabend, indirekt ett bevis för att forskare av och till bryter mot de metodologiska reglerna och formerna (däribland uppdelningar som upptäckts/legitimeringens sammanhang. Feyerabend igen:

Detta är del två av argumentet (.. att vetenskapen skulle legitimeras ihjäl ..; se cit. ovan, LC) Slutsatsen är uppenbar. Del ett visar att det inte bara finns en skillnad utan också ett alternativ. Del två visar att alternativets båda sidor är lika viktiga för vetenskapen, och att de måste ges lika stor betydelse. Vi har alltså inte heller att göra med ett alternativ, utan med ett enda enhetligt metodområde, där alla metoder är lika viktiga för vetenskapens tillväxt. Detta avfärdar distinktionen. (*ibid.*:136)

Vi skulle med Feyerabend också kunna säga att det som gäller, är inte legitimationens utan vetenskapens kontext: dess processuellt varierande historiska, sociala, psykologiska, ideologiska, propagandistiska etc sammanhang. Vetenskapen är en flod. Vi kan se gränserna, men enbart som grådana provisorier i praxis.⁶⁸)

Detta betyder inte att Feyerabend (eller för den delen Breaker) skriver under på att "allt är vetenskap" (eller dess negation). Snarast handlar det om en fundamental osäkerhetsrelation mellan vetenskap/icke vetenskap och andra uppdelningar. Vi kan illuminera saken med satsen "Allt är politik", som är ofruktbar på samma sätt som "Allt beror på allt". Ofruktbar, därför att den innesluter allt och inte ger någon handlingsavstamp. Politik måste för att vara ett fruktbart begrepp betyda något avgränsat (t ex klassers och andra grupperns kamp om produktionens resultat...). Kärlek är inte politik. Likväl kan t o m Erik och Majas kärlek bli politik (för var skall "dom ta't"). Var exakt tillhör deras kärlek politiken eller inte? - Det är frågan! Också på andra sätt kan vi fråga oss när kärleken tillhör politiken eller inte: kärlek i samband med den sexuella ordningen, i samband med parbildning, barn och familjeliv, eller kärlek i samband med vår altruistiska förmåga (kärlek till nästan) och dess negation, egenkärleken/egennyttan ("älska dig själv", som det numera heter). Var exakt kan vi säga att detta inte tillhör det politiska, om någonsin? Likväl leder det fel att innesluta allt i en urskiljningslös massa just som i slagordet "Allt är politik". Vi skulle åter kunna använda oss av begreppet tao som metafor (bilden av cirkeln med två fält som flyter in i varandra; se kap.III.4): yin och yang, det goda och det onda etc är två principer som är allestädes närvarande. S a s ovanifrån kan vi urskilja dem, men går vi in på en plats i t ex yin kommer vi att finna att detta rum också har två principer, yin och yang. Går vi i sin tur in i detta "mindre" rums yang kommer vi ånyo att finna två principer o s v. Var börjar det ena, var slutar det andra? Vi kan urskilja två principer, svart och vitt, som samtidigt är allestädes närvarande och grådant urskiljbara (som "rena fält"). Så, kan vi med Feyerabend, också se på vetenskapens gränsdragningar.

Med Breaker ansluter jag mig väsentligen till Feyerabends anarkism och till kritiken av de vetenskapslegitimerade uppdelningarnas ställning i praxis. Det avgörande är inte om Feyerabends anarkism (eller dadaism) håller för en prövning på de villkor som ställs av legitimeringens sammanhang (vilket givetvis vore motsäggande, eftersom Feyerabends teori är en kritik mot utdelningen av sådana certifikat). Det avgörande är, menar jag, att Breaker med hjälp av Feyerabends dadaistiska vetenskapsfilosofi ("man tolkar t ex faktauppgifter så att de stämmer överens med fantasifulla idéer"), lättare överskrider förmenta distinktioner mellan upptäckternas sammanhang, där fantasin och utopierna finns, och legitimeringens sammanhang, där vetenskapen hålls fången.

Vi kan också, för att fortsätta i Feyerabends tanketradition, säga att den kritiska rationalismen (Popper) *driven till sin spets* innebär "blott kritik". För Feyerabend är den kritiska rationalismens kritik ett söndersmulande av vetenskaplig (och indirekt samhällelig) status i quo i status quo, och *hela tiden där*. Genom falsifikation på falsifikation skruvar den vetenskapliga propositioner och teorier, om det som är, i

botten och sönder och samman. Men utan att lämna utrymme för vetenskaplig och progressiv nydaning (och därmed inte heller för progressiv samhällelig nydaning, som för Feyerabend är ett humanare samhälle).

Den kritiska rationalismen krymper visserligen, och förändrar sålunda det som är (som det föreligger i de positiva vetenskapliga utsagorna och teorierna) genom att reducera antalet ännu ej falsifierade satser och teorier. Men den gör det med metoder som ingår i status quo-metodologi. Popper tar avstånd från den induktiva metoden. Men både den logiska positivismen och den kritiska rationalismen har ett avskärmande förhållande till subjektiva och irrationella faktorer. Båda testar sina utsagor, och gör val mellan konkurrerande teorier, på observationens nivå. Båda vilar på en empiristisk epistemologi (Brante 1980:94). Den kritiska rationalismen är, enligt Feyerabend (som refererar till Habermas), den mest frisinnaade positivistiska metodologi som finns i dag. Samtidigt som den genom en sträng (eller naiv) falsifikationsprincip utplånar vetenskapen (också vetenskapen "skruvas sönder och samman").

När Lakatos (1970) försöker rädda rationalismen genom att kritisera vad han kallar för den naiva falsifikationismen, så uppträder han, resonerar Feyerabend, som en förklädd anarkist. För falsifikationismens kärna, "naiv" eller inte (vetenskapen med stort V), fortsätter att konsumera vetenskapens kvalitativa nydaning och utvecklingen mot ett humanare samhälle (bort från status quo). "Ett sådant tillvägagångssätt", skriver Feyerabend:

..kan kanske tillfredsställa en skolfilosof, som ser på världen genom sina egna tekniska problem och upptäcker hat, kärlek och lycka endast i den mån de förekommer i dessa problem. Men om man tar fasta på människans intressen och framför allt frågan om frihet (frihet från hunger och förtvivlan och omedgörliga tankesystem, och inte den akademiska "viljans frihet"), så agerar man på det värsta tänkbara sätt:

Ty är det inte tänkbart att den form av vetenskap vi känner till, eller den traditionella filosofins "sökande efter sanning" kommer att skapa ett monster?... "Är det inte möjligt frågar Kierkegaard "att min aktivitet som objektiv (eller kritisk rationell) iakttagare av naturen kommer att försvaga min styrka som mänsklig värde?"

Vi kan också i Feyerabends anda säga att vederläggandets prövningsbad, genomfört med konsekvens och allvar, dränker den kritiska rationalismens eget utvecklingsprogram över gissningar och hypoteser ("Conjectures and Refutations"; Popper 1974), och hämmar Breaker som gränssprängare mellan upptäckten och legitimeringens sammanhang.

Breakers utopiska tänkande får inte rum hos den kritiska rationalismen, utan hänvisas - utvisas - till den fantasifulla leken i upptäckternas sammanhang. Men utopierna måste följa med Breaker i hela vetenskapandet. För med utopierna letar Breaker just efter de rum och vägar som inte finns (positivistiskt sett):

rum och vägar som ligger åt det utopiska. Tillämpar Breaker helt och fullt den kritiska rationalismens uppdelningar kommer, om vi fortsätter resonemanget, utopierna och breakerverksamheten att falsifieras ut från det givna rummet och legitimeras bort från de redan utlagda vägarna (i den mån de/den överhuvudtaget kan bli en vetenskaplig fråga). Feyerabends dadaism är en stärkande medicin för Breakers utopiska liv och lust, mot det dämpande inflytande från olika former av vetenskapliggörande och legitimeringspetimätri (som för Breaker hämmar utvecklingen mot ett möjligen bättre samhälle och hindrar breaker-forskningens växt); Vetenskapen med stora allvarsminen!

Breaker är genom Feyerabend befryndad med "vetenskapens vägledande ande". Om den och Feyerabend skriver Mitroff:

Feyerabend is concerned instead with capturing the overall guiding spirit of science, its underlaying lifeblood, its muses. Where most adopt a cognitive and reductionistic piecemeal approach to the study of the subject, Feyerabend is almost uniquely alone in capturing what Jungians call the feeling-intuitional or affective-gestaltic aspects of science. He is absolutely unafraid in facting the nonrational aspect of science. He realizes only too well that if one would capture the living life of science then one must be prepered to make recourse to different languages. By "different languages" I do not mean "analyses" as practiced by ordinary language analysts: they are the mortification of language: they do not capture what is alive but instead are the caretakers of the dead. Feyerabend on the other hand is prepered to confront and to employ - openly and directly - the language of the poets and playwrights. (1976:604)⁶⁹

2. Teser och syften

Vi kan sammanfatta Feyerabends teser och ståndpunkter i ett antal imperativ (dock inte kategoriska). Utgångspunkten är att *det inte finns någon metod* - ett regelsystem med stort M, genom vilket vetenskapen på ett suveränt sätt kan avskilja sig från metafysik eller övrig verksamhet, eller med vars hjälp den kan döma mellan olika teorier och dess vetenskapliga rätt till framgång. Därför:

Tro inte att det finns några "avgörande experiment" med vars hjälp det går att fälla avgöranden mellan konkurrerande teorier!

Upphäv distinktionerna mellan upptäckten och legitimeringens sammanhang!

Leve den kontrainduktiva metoden!

Tro inte att det finns något meta-förnuft!

Klamra dig inte fast vid några säkra värderingsgrunder för vetenskap - De är illusioner!

Imperativen leder till slutsatsen att Allt är tillåtet, d v s det finns ingen metod . . . Cirkeln är slut (med Breaker uppfattar jag här imperativen "Tro inte att det finns något meta-förnuft" och slutsatsen "Allt är tillåtet" - "Anything goes" - som riktade just mot vetenskapens metodologiska höghetspretentioner; dess regelsystem skrivet med versaler. Imperativen skall ses i sitt sammanhang och inte som självständiga satser).⁷⁰⁾

Det är alltså Feyerabends tanke att det inte finns några säkra värderingsgrunder för vetenskap (en tanke som Breaker antar på samma grunder som ovan). För Feyerabend (och för Breaker) innebär detta en oscillerande rörelse. En rörelse mellan det så kallade negativa syftet (något mindre kontroversiellt): alla metodologier för rationella val av teorier förkastas (det finns inga rationella kriterier för sann vetenskap) - Och, det så kallade positiva syftet: det finns inte någon metod som inte vid något tillfälle skulle kunna legitimera någon form av vetenskap (i långa loppet; t ex som ett led i hur en ny vetenskap bygger upp sin väg för framgång och bygger in metoder för sin legitimering). Sammanfattningsvis har vi här den kunskapsteoretiska anarkismen.

Feyerabend resonerar *reductio ad absurdum*, d v s han driver till sin spets de förnuftsvidriga konsekvenser som följer av en bestämd erkänd metodologi, när ett teoriskifte (av paradigmatisk karaktär) ligger i stöpsleven. Feyerabends standardexempel är tronskiftet mellan Ptolemaios och Galilei (och medregenten Kopernikus), eller mellan den geocentriska och heliocentriska teorin. Hade vi, visar Feyerabend, använt oss av kriterier som ex.vis verifikation, så hade skiftet ej kunnat äga rum.⁷¹⁾ I vetenskapens namn hade vi fortfarande måst tro på jordens orörliga centrala plats i universum. Feyerabends resonemang går ut på att fallet Galilei inte är unikt kan överföras på andra och kommande fall.

Det positiva syftet försvarar Feyerabend genom att hänvisa till vad han anser vara de i grunden anarkistiska och ofta regelvidriga framkomstvägarna för ny vetenskap och nya teorier (som anträds av forskarna antingen med berätt mod eller "omedvetet") - En ny idé (teori) strider ex.vis kontrainduktivt (se nedan) mot etablerade teorier och sunt förnuft. Men genom att skickligt saluföra sina idéer lyckas den regelvidrige teoretikern vinna anhängare som producerar "andra trosföreställningar som är lika och ännu mer orimliga" (Feyerabend *ibid.*:28), varvid den nya forskningen börjar samla ihop sig till både vetenskaplig och ideologisk trovärdighet. Forskningen:

.. går in i nya banor, nya typer av instrument konstrueras och "bevis" relateras till teorier på nya sätt tills en ideologi uppstår, som är så pass omfattande att den kan tillhandahålla oberoende argument för alla sina speciella delar och så pass rörlig att den kan finna sådana argument närhelst de kan behövas. (*ibid.*:28)

Feyerabend anser, vidare att detta är normalfallet; att "teorier blir begripliga och "förnuftiga" endast efter det att deras osammanhängande delar använts under lång tid" (*ibid.*:29). En konsekvens av detta är att vi måste rådbråka språket på ett för-

vrängande sätt - "Utan ett ständigt missbruk av språket kan det inte finnas några upptäckter eller någon utveckling" (ibid.:29) - eftersom de gamla teorierna och deras metodologiska försvarsmurar är försänkta i språket, i dess traditioner och olika förnuft:

Dessutom, eftersom de traditionella kategorierna är det vardagliga tänkandets (innefattar ordinärt vetenskapligt tänkande) och den vardagliga praktikens evangelium, skapar ett sådant försök till förståelse i själva verket regler och former för felaktigt tänkande och handlande - felaktigt från det (vetenskapliga) sunda förnuftets synvinkel. Det är på detta sätt dialektiskt tänkande uppstår som en tankeform som "upplöser förståelsens specifika gränser till intet", formell logik medräknad. (ibid.:29)

För Feyerabend tycks alltså den anarkistiska saken gälla även metoder för vetenskapligt rättfärdigande; rättfärdiganderegler. Det finns inte heller i detta fall några säkra värderingsgrunder (liksom för teorier, upptäckter), några säkra metoder eller en gång för alla giltiga regler. Till yttermera visso tycks detta gälla både deskriptivt och normativt - Man finner "att det inte finns en enda regel, hur plausibel och hur fast förankrad i kunskapsteori den än är, som inte överträds en eller annan gång (ibid.:25). Eller, som Feyerabend understryker: "Detta liberala tillvägagångssätt är inte bara ett vetenskapshistoriskt faktum. Det är både rimligt och absolut nödvändigt för kunskapsstillväxten" (ibid.:25). Och slutklämman: "Det står klart att det bara finns en princip som kan försvaras vid alla tillfällen och på alla stadier av den mänskliga utvecklingen. Det är principen, allt är tillåtet!" (ibid.:30).

Feyerabends "Allt är tillåtet" är, som jag uppfattar det, ett vetenskapligt slagord som också är av närmast retfullt slag, som i den dadaistiska traditionen riktar ett lekfullt och leende alexanderhugg mot vetenskapen med den stora allvarsminen; vetenskapens pretentioner på att vara former än andra traditioner. I detta avseende är det en kritik för nödvändigheten av att motarbeta vetenskapen genom att kasta kunskapsanarkistiska bomber mot dess metodologiska värde. Attentat som samtidigt är nödvändiga för dess utveckling.

*

Låt oss gå tillbaka till imperativen och grunden till det första, som är en kritik av Poppers falsifikationism. Popper och de kritiska rationalisterna anser som bekant, om vi förenklar historien, att vi slutgiltigt kan vederlägga en teori genom att gå från en allmän till en enskild utsaga (däremot gäller inte motsatsen att vi kan bevisa en teori genom att gå från enskildheter till en allmän utsaga). Men när vi testar teorier med utgångspunkter från den logiska positivismen eller från den kritiska rationalismen sker det i båda fallen på observationens nivå. Båda förhållningssätten omfattar, som påpekats, en empiristisk epistemologi. En av de invändningar Feyerabend har mot Poppers falsifierande på observationens epistemologiska nivå är att fakta är teoriberoende. Det anser även den senare, men Feyerabend har en mer radikal uppfattning. För Popper (1970) finns verkligheten

därute som empiriska fakta, fast teorierna, såsom varande olika tolkningar, tillverkar olika versioner av den givna verkligheten (jmf Brante *ibid.*:56).

Som underförstått är det här en förenklad och något orättvis betraktelse av en bit av vetenskapsteorins historia, varför några kompletterande kommentarer är på sin plats. Varken Popper eller positivisterna har helgjutet stannat kvar i sina ursprungliga hårda positioner. Poppers position beskriver en bana från en relativt hård falsifikationism till en betydligt mjukare; från en ansats där falsifierbarhetskravet görs till meningskriterium, över mer modifierade ståndpunkter, där i stället diskonfirmerbarhetskravet träder i förgrunden (d v s kravet att satser skall kunna visas vara icke sannolika, till skillnad från det strängare kravet icke sanna). Med det senare kan vi dessutom märka en glidning från det starkare kravet, att diskonfirmerbarhetskravet som kriterium skall gälla enskilda satser, till det svagare, att det räcker som legitimeringskriterium för hela teorier (Popper 1934, 1968, 1972, 1974, 1976). En motsvarande utveckling har ägt rum bland positivister; en utveckling från verifikationskrav till konfirmerbarhetskrav. Carnap (1953, 1963), exempelvis, mjukar upp det hårda kravet på att begrepp skall vara entydigt operationaliserbara till förmån för ett dispositionsbegrepp (att begrepp anger egenskaper som under vissa omständigheter reagerar på ett visst sätt - ex. vis "detta är en glödlampa. Om jag kastar den i golvet sker en implosion". Till skillnad från operationalismen, som innebär att en sats har mening endast om det finns en s k operation, d v s ett mättningsförfarande genom vilket satsen kan bevisas vara sann eller falsk). Även den i operationalistiska sammanhang hårdförelse Bridgman (1928, 1955) har under hand lättat upp sina ursprungliga positioner.

För Feyerabend är detta inte tillräckligt. Kärnan finns kvar. Om Poppers uppfattning om relationen teori/fakta, mot vad han kallar autonomiprincipen, skriver Feyerabend:

Denna princip hävdar inte att upptäckt och beskrivning av fakta är oberoende av allt teoretiserande. Vad som hävdas är att de fakta som tillhör en teoris empiriska innehåll är tillgängliga vare sig man tar hänsyn till denna teori eller ej. Mig veterligen har detta mycket viktiga antagande aldrig formulerats som ett enskilt postulat i den empiriska metoden. Det är emellertid tydligt förutsatt i nästan alla undersökningar, som handlar som konfirmations och testfrågor. Alla dessa undersökningar använder sig av en modell där en enskild teori jämföres med en klass av fakta (eller observationspåståenden), som antas vara på något sätt "givna". Jag menar att detta är en alldeles för enkel bild av den verkliga situationen. Fakta och teorier är mycket mer intimt förbundna än vad autonomiprincipen tillstår, det är inte bara så att varje enskilt faktum är avhängigt av någon teori (som naturligtvis kan vara helt olika den teori som skall testas), det finns också fakta som inte kan upptäckas utan hjälp av alternativ till den teori som skall testas och som blir oåtkomliga så fort sådana alternativ uteslutas. Detta tyder på att den metodologiska enhet vi

måste åberopa när vi diskuterar frågor om test och empiriskt innehåll består av *en hel uppsättning delvis överlappande, faktueellt adekvata men ömsesidigt inkonsistenta teorier.* (ibid.:39)

Popper har visserligen hävdad att han ansluter sig till uppfattningen om att det inte finns något ateoretiskt observationsspråk. Men, menar Feyerabend (liksom Kuhn 1970a-b), man kan inte hävda det Popper hävdar och samtidigt inte hävda ett ateoretiskt observationsspråk (jmf Brante 1980 och Hindess 1977). Alltså för att avgöra vilken av två teorier som är bäst måste vi ha en yttre måttstock, d v s en slags gemensam nämnare för teorierna, vilket förutsätter att måttstocken är universell och icke kontextberoende. Vi kan också säga att detsamma förutsätter en externalistisk logik och ett utvändighetstänkande. Feyerabend vill visa att detta inte är hållbart.

Att observationsspråk är teoretiska behöver dock inte betyda att två teorier är helt inkommensurabla visavi fakta. Antag att vi har två olika teorier och två olika uppsättningar fakta. Vi kan kombinera situationen på olika sätt. I det ena fallet överensstämmer T1 och T2 med f1, men inte med f2. I det andra fallet överensstämmer T1 med f1, men inte med f2, medan t2 inte verifieras vare sig med f1 eller f2. I det tredje fallet verifieras T1 och T2 av f1, men T2 också av f2. T2 överensstämmer alltså med fler och olika fakta än T1. Exemplet visar att olika teorier i viss mening kan vara kommensurabla. Det visar att det går att göra bästaval mellan teorier, åtminstone i trång och ytlig bemärkelse. Den teori är bäst som överensstämmer med flest fakta! *Men detta är ingen kontextberoende värdering av teoretiska bästaval.* Bästaval kan enligt andra kontexter handla om vissa kvalitativa vägningar mellan olika fakta. Mängden fakta och mängden olika fakta kan vara mer eller mindre irrelevant. Det avgörande kan exempelvis vara, som för Breakers del, i vilket förhållande teorin och teorins fakta står till den bättre verkligheten (den ontiska befrielsekategorin) och till negativa fakta. Exemplet visar på möjligheten av bästaval i de fall vi har två seeker-positivistiska teorier med samma paradigmatiske förhållande till fakta. Annat blir det om vi har ett fall med en seeker och en breaker-teori. I det fallet är förhållandet till fakta inte detsamma. Seeker kan exempelvis få sin teori att överensstämma med samtliga (positiva fakta). Det övertygar inte Breaker, vars teori handlar om dessa faktas negation. Seeker och Breaker kan i den situationen, och på detta jämförande sätt, inte provas tillsammans (Om ex.vis Seeker visar: "Ojämlighet är!", så svarar Breaker: "Ojämlighet kan negeras i teori och praktik, det finns negativa fakta").

*

Genom sitt andra imperativ attackerar Feyerabend, som jag tidigare visat, förställningen om en säker gränslinje i vetenskapen, mellan vetenskap och icke vetenskap. Popper hävdar gränsdragningen mellan upptäckts och legitimeringens sammanhang med referens till logik och lingvistisk syntax (se Kuhn 1970b:234). För att upprätthålla den demarkationistiska distansen till meta-fysiken och icke-vetenskapen krävs därför ett antal rationalitetskriterier för att värdera teorier och legitimera dem som vetenskap.

Feyerabend (1968, 1977) liksom Kuhn (1977) visar att dylika kriterier inte kan fylla sin funktion om de tillämpas strängt (se även Brante 1980). Feyerabend visar t ex att konsistenskravet inte alltid upprätthållits (genom ex. från Galilei till modern kvantfysik), och inte heller kan eller bör ges en sträng tillämpning:

Enligt de hittills uppnådda resultaten är knappast någon teori *konsistent* med fakta. Kravet att endast godta teorier som är konsistenta med tillgängliga fakta lämnar oss återigen utan någon teori (jag upprepar: utan *någon* teori, för det finns inte en enda teori som är utan problem). Således kan vetenskapen som vi känner den existera endast om man frångår också detta krav och reviderar metodologin och *godtar* kontrainduktion tillsammans med hypoteser som är utan stöd. (1977:58)

Teorier kan alltså vara inkonsistenta både med omgivande teorier i sin tid och fakta inom sitt område, och de kan t o m i viss mening vara otestbara, d v s teorin kan inte ges stöd genom oberoende observationer (det senare gällde det tidigare nämnda exemplet med Galileis heliocentrism, och gäller nu för vissa teorier inom kvantfysiken). Därför bör vi, för att alls ha någon teoretisk utveckling, utveckla inkonsistenta och kontrainduktiva idéer. Detta argument gäller i förhållande till demarkationsismen som helhet.

Till sammanhanget hör också Feyerabends argumentering mot uppdelningen mellan metodologiska föreskrifter och historiska beskrivningar. Det är en kritik av Kuhn. När Kuhn genom sin historiska diskurs talar om vad vetenskap är ger han samtidigt legitimation åt en viss vetenskapsuppfattning (hans deskription får normativa konsekvenser). För Feyerabend är detta "naturligt", i linje med den fundamentala osäkerhetsrelationen mellan vetenskap och icke vetenskap, och andra av rationalismens uppdelningar. Feyerabend ser Kuhns teori, som jag uppfattar det, som en normativ metodologi. Han kritiserar Kuhns pretentioner på att vara, och kunna vara, enbart deskriptiv. Men vi kan mycket väl betrakta Kuhns arbete som en deskriptiv undersökning av vetenskapens funktionssätt och ändå, om vi ser till vetenskapen som process, se att relationen mellan deskription och preskription är sådan som Feyerabend beskriver den: ett tillfälligt hjälpmedel hellre än en grundläggande skiljelinje. Vilket heller inte hindrar (tvärtom) att deskriptiva undersökningar, vetenskapshistoria (Är), kan ha preskriptiva implikationer (Bör). Om någon säger att vetenskap bedrivs på visst sätt så följer logiskt att vetenskap också bör bedrivas på visst sätt (Kuhn beskriver att vetenskap inte utvecklas eller *kan* utvecklas överparadigmatiskt kumulativt. Alltså: "Bedriv icke vetenskap som om den kunde utvecklas överparadigmatiskt!"). Går vi däremot in på den mer konkreta kritiken är det inte lika säkert att Kuhn och Feyerabend befinner sig i motsättning till varandra. Feyerabends "enhets och mångfaldighetsprinciper" (se nedan) behöver ju, som Brante påpekar (ibid.), inte strida mot "det monomaniska sysslandet med en enda teori" (vilket, enligt Feyerabend 1970:201, är en av de normativa konsekvenserna av Kuhns paradigmatteori).⁷²⁾

Leve den kontrainduktiva metoden!, är det tredje imperativet i mitt feyerabendiska urval. Det är en empirisk regel att en teoris framgång - och värde - mäts genom graden av överensstämmelse mellan teori och data ("fakta", "erfarenhet", "experimentella resultat") - Alltså, säger regeln, försök etablera teorier som är så konsistenta som möjligt med andra teorier och fakta! - Främja induktionen!

Med kontrainduktionismen vill Feyrerabend föra in kontraregeln, värdet av att ställa upp teorier och hypoteser som är inkonsistenta med väletablerade teorier och fakta. Följer vi en strikt empirisk regel, som den ovanstående, hamnar vi i en vetenskapande inavel mellan teori och fakta. Det blir, om vi följer Feyrerabend, en vetenskap som försvinner in i mytens cirkelbevisande självbespeglning:

.. Även observerbara resultat talar till teorins fördel, eftersom de är formulerade i teorins termer. Det kommer att verka som om sanningen till sist har nåtts. Samtidigt är det uppenbart att all kontakt med världen har förlorats och att den uppnådda stabiliteten i form av absolut sanning inte är något annat än en följd av absolut konformism. För hur är det möjligt att testa eller förbättra en teoris sanning om den är konstruerad på ett sådant sätt att varje tänkbar händelse kan beskrivas och förklaras i termer av dess egna principer. (1977:44)

Feyerabend förespråkar inte att vetenskap skall vara lika med (eller bara) kontrainduktionism, men det är först genom teorier, hypoteser och idéer, som står i motsättning till det välkonfirmerade, som vi kan erhålla fakta, som annars döljs genom det regelrätta induktiva teoribygget. Det är fakta som vi bara kan få genom kontrainduktion.

Teorier producerar fakta. Fakta lyder inte bara en teori. Det finns inga sådana försäkringar i virrvarret av teorier och teorigers fakta - de växer in i varandra. Alltså kan vi, som Galtung resonerar, ha en situation då invariansen är empiriskt korrekt. Hur bryta den? Jo, genom "ren teori". Vi får försöka föreställa oss hur annorlunda fakta ser ut (med hjälp av "konstnärliga", fantasifulla och gränskränkande metoder). Vi skapar med hjälp av teorin, eller med kontrainduktiv teori, fakta som inte finns på positivistiskt vis. Om inte, kommer den "perfekta invariansen" (alla observerbara resultat talar till teorins-invariansens fördel) att bevara status quo, genom att göra oss till den absoluta konformismens fångar.

Kontrainduktionismen leder till *mångfaldsprincipen* (principle of proliferation) - de många alternativa teorierna som tävlar, motsätter varandra och korsbefruktar varandra. Mångfalprincipen skall ses i växelspel med den andra av Feyrerabends forskningstaktiker, nämligen *envishetsprincipen* (principle of tenacity). Ser vi dem i ljuset av Feyrerabends budskap, kan vi utropa: "Leve förnuftsanarkismen!" Envishetsprincipen innebär att forskaren skall ihärda sig och närmast istadigt driva teorin in i

dess mest finfördelade kapillärer.

Mångfaldsprincipen gäller för både forskarsamhället och den enskilde forskaren. Alternativa och inkonsistenta teorier skall konkurrera och befrukta varandra i forskarsamhället samtidigt som den enskilde forskaren bör göra sig införstådd, för ett givande kontrainduktivt arbete, med "mångfalden av ömsesidigt inkonsistenta teorier". Å andra sidan skall samme forskare, som en annan sida av samma sak, kunna följa en enskild teori in i dess djupaste djup, trots att den "strider mot fakta". Envishetsprincipen gäller för forskarsamhället enbart i så måtto att det inte får förtrycka en teori så att den inte ges tid och rum att bli fördjupad i alla sina vindlighår (det betyder däremot inte att forskarsamhället som helhet betraktat enbart skall koncentrera sig på en enda teori. Det skulle som framgått strida mot mångfaldsprincipen).

Kontrainduktionismen, forskningstaktikerna och förnuftsanarkismen bildar beståndsdelar i Feyerabend's plädering för förnuftspluralism eller *förnuftsdemokrati*. Det temat utvecklar Feyerabend främst i *Science in a free Society* (1978), där han svarar på kritiken av *Against Method* (1975; Ned med metodologin 1977). Det är inte bara traditioner, teorier och metoder inom vetenskapen som förtrycker andra, utan vetenskapen som *tradition* som förtrycker andra icke vetenskapliga förhållningssätt (just beteckningen "icke-vetenskaplig" är ju en del av det ideologiska förtrycket så som det utövas av de mäktiga i vars närhet många forskare befinner sig, och av de mäktiga inom vetenskapen mot de mindre mäktiga). Liksom skilda vetenskapliga förhållningssätt bör olika traditioner tävla på lika villkor, anser Feyerabend. Nu in-tar vetenskapen samma plats som förut kristendomen. Utifrån sina egna dogmer och från sin politiska ideologiska position förklarar den alla andra traditioner för mindre värda. Vetenskapen är inget annat än en ny kyrka, som bör skiljas från staten, liksom tidigare den kristna kyrkan. Staten bör vara sekulariserad i förhållande till traditionerna, liksom den är sekulariserad i förhållande till trosåskådningarna. Slutsatsen blir - Det finns inget meta-förnuft! (så bombardera högkvarteret Vetenskapen: det är rätt att göra uppror: Allt är tillåtet!).

Det är förgudningen av den kritiska rationalismen, den logiska positivismen eller andra vetenskapliga positioner som Feyerabend vänder sig emot. Knappast någon vetenskaplig tradition kan svara sig helt fri från metodologisk eller teoretisk intolerans. Det är emellertid positivismen och den kritiska rationalismen som förutsätter den genom sina egna regler. Eller uttryckt på annat sätt, det är rationalisternas självpåtagna pretentioner att vara verkligt rationella som visar på deras grundläggande irrationalitet; de är motsatsen till vad de själva tror och påstår. Feyerabend skriver i polemik med Lakatos (som han ju anser vara en förklädd anarkist):

I argumenten mot den naiva falsifikationismen betonar han (Lakatos, LC) kriteriernas nya "rationalism", som gör det möjligt för vetenskapen att överleva. I argumenten mot Kuhn och mot anarkismen betonar han det sunda förnufts helt annorlunda "rationalitet", utan att upplysa auditoriet om förändringen, och på detta

sätt kan han behålla kakan - ha frihetliga kriterier - och också äta den - göra så att de användes konservativt, och han kan räkna med att betraktas som rationalist i båda fallen. Det finns i själva verket en stor likhet mellan Lakatos och de tidiga kyrkofäderna, som införde revolutionära doktriner, förkladda till välkända böner (som utgjorde den tidens sunda förnuft) och som på detta sätt gradvis förvandlade det sunda förnuftet i sig. (1977:166)

*

Som jag läser Feyerabend kan vi också summera hans credo till vad vi kan kalla: den metodologiska anarkismens fyra syften.

För det första vill Feyerabend visa på det fundamentalt osäkra (som det beskrivits) och obestämbara i vetenskapligt företagande. När han ropar, "Ned med metodologin!", och kritiserar vetenskapens hegemoniska anspråk på Ratio, applåderar han samtidigt tanken på ett mångskiftande ratio, vars dynamik går igen i bland annat vetenskapen (som en del av dess "guiding spirit") och slår igenom de formella reglerna:

..we permit a rule to guide our research, or the kinds of actions we are interested in, we may permit it to exclude some actions, to mould others and on the whole to preside like a tyrant over our activities, but we may also permit our research and our activities to suspend the rule or to regard it as inapplicable even though all the known conditions demand its application. In considering the latter possibility we assume that research has a dynamic of its own, that it can proceed in the absence of clearly formulated rules and that research so conducted is substantial enough to gain attention from the defenders of the status quo and orderly enough to serve as a source for new and as yet unknown procedures. (1978:165)

Det är de långtgående konsekvenserna av detta pluralistiska och vetenskapliga, men icke vetenskapligt försäkrade förnuft, som de storvetenskapliga rationlisterna förnekar genom sin filosofi, sin metodologi.

Alltså, är syftet för det andra att leverera en besk medicin mot denna vetenskapens hybris. För det tredje är målet en mer human värld. Den dadaistiska vetenskapsteorin och den anti-metodologiska medicinen är om vi så vill "rationella" insatser på den vägen. Vi måste, för att fortsätta den tidigare analogin med religionen (kyrkan), få en vetenskap som hellre framhåller den axbrytande Jesus än kyrkans lag.

För det fjärde vill Feyerabend bidra till vetenskapens framsteg (med hänsyn taget till alla osäkra gränser mellan vetenskap/icke etc). Det är dock inte helt klart vad Feyerabend menar med framsteg, och han har också blivit kritiserad för oklarhet (se ex.vis Falkemark; Hansson 1980). Men jag urskiljer fyra betydelser i hur Feyerabend använder begreppet:

1) Framsteg i enlighet med rationalisternas egna kriterier, Feyerabends poäng är att de når framgång just för att de, medvetet eller ej, struntar i de regler som anses garantera framsteg. Att framsteg faktiskt görs är indirekt ett bevis för detta, annars skulle vetenskapen stagnera.

2) Framsteg i "absolut" mening. Alltså framsteg så som demarkationisterna själva uppfattar det. Detta är minst framträdande i Feyerabends bruk av begreppet, men ökar oklarheten. Tillhör han själv i grunden de rationellt vetenskapstroende? Men motstridigheten övervinns till stor del om vi (som jag tror är riktigt) kopplar två till tre. Framsteg i absolut mening har gjorts om 3) uppfylls.

3) Framsteg betyder att vi vunnit en humanare värld. Vetenskapens pretentiösa anspråk och förmenta isolering främjar motsatsen till frihet, demokrati och humanism, stipulerar Feyerabend.

4) Framsteg betyder helt enkelt förändring. Förändring tycks i Feyerabends diskurs vara ett värde i sig, men bör i allmänhet kopplas till ett eller tre.

3. Till Feyerabends försvar

Kritiken mot Feyerabend är givetvis omfattande. Feyerabend inbjuder till vrede. Jag har emellertid inte lämnat någon uttömmande redogörelse för kritiken mot Feyerabend. Tvärtom är det ett urval som gjorts på bricoleurens vis med utgångspunkt från vad som främjar Seeker och Breaker-debatten. Dessutom antar jag merendels försvararens roll (mera om kritiken, inklusive min egen, kommer dock i senare kapitel).

Phillips (1977) nämner tre kunskapsteoretiska förhållningssätt i ett kapitel om demarkationsproblemet: skepticism, elitism, demarkationism. Demarkationisterna framhåller nödvändigheten och existensen av universella kriterier - ex.vis positivisterna och kritiska rationalister som Popper och Lakatos. Demarkationisterna lutar sig mot den skrivna lagen. Elitisterna framhåller att det inte finns några formella, universella eller explicita kriterier för hur teorier utvecklas, eller för hur vi gör bästa-val mellan konkurrerande teorier.⁽⁷³⁾ Elitister, som Kuhn och Toulmin (1972) anser att bara praktiserande vetenskapsmän, inga kammarfilosofer är kompetenta att avkunna domar i vetenskapliga frågor (en fråga som kvarstår är givetvis vem som avgör vem som är praktiserande vetenskapare). Mot den bakgrunden kan teorier rangordnas och jämföras, samt god vetenskap skiljas från dålig. Phillips kritiserar främst demarkationisterna och skeptikerna. Feyerabend hör, enligt Phillips, till de senare. Skeptikerna (typ Feyerabend) delar elitisternas uppfattning om möjligheten av universella kriterier, men jämför samtidigt vetenskapen (i motsats till elitisterna) med varje annat trossystem. Skeptikerna, sådana som Feyerabend, är, menar Phillips, övertygade om att alla trossystem (varav vetenskapen är ett) är godtyckliga eftersom de saknar rationella kriterier. Som Phillips (i ett annat sammanhang) uttrycker det:

Scepticism, as represented by Feyerabend, holds that scientific theories occupy no privileged epistemological status as compared with other families of beliefs;

no one beliefsystem is any more "correct" or "truer" than another, since for the sceptic there is no universal criteria (of anything), there is no possibility of producing an acceptable solution to the problem of appraising scientific products. Thus, one theory cannot be adjudged - on purely scientific grounds - as better superior to another. The sceptic's major points is that all beliefs, including his own, are arbitrary in that they lack rational warrant. (odat.:10)

Phillips oroar sig för att vi på rationell basis inte skall kunna urskilja några som helst föreställningar eller teorier som "bättre" eller "sannare" än några andra. Vad Feyerabend emellertid förnekar är att vetenskapen till *syvende og sidst* kan säkerställa sig själv som rationellare än andra kunskapsformer. Det är inte samma sak som att vi inte kan tala om vetenskap. Vi kan, som visats, tala om hat och kärlek liksom om myriader andra ting, bland dem vetenskap, eftersom vi gör det (måste göra det) genom ett språk - i en livsform (för att uttrycka det wittgensteinskt). Vi kan tala om, hantera och säga att detta är, kärlek, hat, vetenskap etc, men vi kan aldrig säga ett säkert *här - där/icke*. På samma sätt kan vi inte svart-vitt säkert avgränsa den bättre kunskapen eller det bättre trossystemet från det sämre. Det går att hitta förlöjligande exempel till försvar för den motsatta uppfattningen, som med frågan: "Då är det alltså inte bättre att lita till den moderna astronomin än astrologin?". Men vi kan också hitta exempel som var förlöjligande, men som inte längre är det - ex.vis, så tycks skapelseberättelsen, ett "Varde ljus", i vissa hänseenden, som myt, "plötsligt" (från att ha varit ignoranternas saga) stämma väl överens med modern kosmologi.⁷⁴⁾ Det löjliga blir klokt (rationellt) och det kloka löjligt (snart, om inte redan, kommer den medicinare som förnekar akupunkturen att betraktas som hopplöst förstockad?).

Gränsdragningsstipuleringen för vetenskap-icke vetenskap anger här att det inte finns några helt klara fall av vetenskap och icke vetenskap. Kriterier för vetenskap kan ges, varmed klara fall kan relateras (om vi tror på dem - kriterierna), men de utgör en normativ lagskrivning av forskarsamhället med relation till hur det befinner sig i en bestämd historicitet ("verifikationistiska regler för en tid med verifikationistiska mått"). Vi kan inte veta hur den lagskrivningen kommer att se ut i ett annat samhälle och vad som då betraktas som vetenskap eller inte. Men detta är en beskrivning av hur forskarsamhället i allmänhet fungerar och inte av vad vetenskapen är i forskarsamhället. Utan *någon* ordning kan inget forskarsamhälle och ingen vetenskap upprätthållas. Samhället och forskarsamhället, dess regler, är intersubjektivitet. Men vi behöver inte följa exempelvis samhällets juridiska lag för att vi tror att den är av Gud given eller för att vi tror att den är så kallad naturlig lag. Vi följer den av pragmatiska, ekonomiska, moraliska och andra skäl, och för att samhället är omöjligt utan regler (samförstånd) - "Vi behöver modellerna, men lever egentligen bara när vi kastar bort dem". Modellerna, är vetenskapens lag och ordning-alternativ, det senare dess anarkistiska aspekt. Vi behöver båda, men vi kan betona det ena eller andra.

Feyerabend betonar det senare, att vetenskapen väsentligen är anarkistisk verksamhet. Vilket inte är detsamma som att han förnekar behovet av eller förekomsten av det förra. Den anarkistiska vetenskapen kan också vara föremål för intersubjektivitet i forskarsamhället likväl som lag och ordning-alternativet. Feyerabend, även Breaker, hävdar alltså som tillägg till detta att vi i varje aktuell forskarpraxis inte på ett metodiskt, regelmässigt sätt klart kan skilja vetenskap från icke-vetenskap (det är givetvis en annan sak att vissa forskare säger att de kan göra det, och visar prov på det, med hänvisning till sina kriterier). Det kan tyckas givet att fysikern vid sin partikelkanon på ett självklart sätt kan skiljas från densamme som lekman och pianoklunkare. Men i de harmonier, i de melodislingor, i den puls, som är musikens, uttrycker han partikelkaskadernas punkteringar och i laboratoriet anar han de jazzande kvarkarna. Denne fysikens pianoexkvilibrist bevisar måhända inget, men illuminerar något frågan: Var exakt skall vi dra gränsen, göra snittet, här - där icke? Var kan vi göra diskontinuitet? - Är inte människan en flod? Vetenskapen och vad därmed sammanhänger är en produkt av forskarsamhället baserad på tysta, artikulerade, medvetna, "omedvetna" överenskommelser, på naturliga tolkningar etc (se nedan). Och den överenskommelsen är en del av samhället - en del av sammanhållningen - som inte, i likhet med andra verksamheter, på ett entydigt sätt kan separeras från helheten. Trots det kan vi, som framgått, hantera vetenskap, som en bland andra verksamheter.

En anslutande fråga rör kriterier för bättre respektive sämre vetenskap. Låt oss säga att de handlar om sannare/mindre sann vetenskap, eller baseras på pragmatiska värderingar. Feyerabend är som jag finner det något oklar och tycks hävda båda teserna, med de pragmatiska överväger såtillvida att Feyerabends "mål" är ett humanare samhälle (jmf vad jag säger om Feyerabend och framsteg i kap ovan). Breaker, ansluter sig till den pragmatiska tesen så långt att sanningen inte oreflekterat är ett värde i sig. Det betyder inte att Breaker struntar i sanningen eller förnekar sökandet efter sanningen. Men det betyder att sökandet efter sanningen förblir oavslutat genom den ständigt negerande processen. Breaker accepterar inte sanningen som den kommer i dagen på villkor av det som är. Breaker ger inte tappt vid invarianserna eller andra "sanningar" som om de vore den sista sanningen. Därmed är det heller inte, i viss mening, sanningen som är Breakers rättssnöre för den vetenskapliga verksamheten, utan den bättre verkligheten. Vilket inte betyder att Breakers vetenskapliga verksamhet i riktning mot den bättre verkligheten står i motsättning till sökandet efter sanningen, men betyder att "den bättre verkligheten" (antaget) alltid befinner sig ett steg framför "sanningen". När sanningen framträder som positivt faktum bildar den utgångspunkt för Breakers fortsatta negerande (Härmed har jag uttalat mig om Breakers och Feyerabends kriterier för bästa-val. Inte om en slutgiltig möjlighet att göra bästa-val - här gäller samma förutsättningar som för andra gränsdragningar).

Och vad Breaker förnekar, genom Feyerabends skepticism (som Phillips kallar det), med sin vägran att entydigt, otvetydigt, diskriminerande sätta ut gränser mellan vetenskap-icke, är föreställningen om vetenskapen som det avgjort bättre förnuftet och som det rationella.

*

En annan kritik går ut på att Feyerabend inte uppmärksammat att förnuftet kan ha flera former och kan uppträda i skilda skepnader. Filosofen Svante Nordin, som tillhör dessa kritiker, skriver:

En annan möjlighet, som Feyerabend verkar ha förbisett, är den att en allmän förnuftsmässighet finns, men att denna av någon anledning inte kan beskrivas med hjälp av generella regler och dylikt. Somliga filosofer i historien har ju antagit detta, t ex Hegel när han skilde mellan "Verstand" och "Vernunft" eller Bergson, när han skilde mellan intelligens och intuition.

Kanske är det därför så att det som kan beskrivas av regler och i formella system bara är *en* form för förnuftsmässigt tänkande, medan förnuftet som sådant, långt ifrån att låta sig uttömmas eller definieras av på förhand uppställda regler istället själv skapar regler för sin verksamhet och ändrar dem när det passar.

Den mänskliga rationaliteten tycks ju vara utomordentligt mångskiftande och anpassningsbar. Den fungerar när vi bedömer moraliska problem, tillämpar lagar, navigerar fartyg, skriver sonetter, beräknar kurvor och tolkar arkaiska inskriptioner. Varför skulle alla dessa former för förnuftet kunna infångas i överblickbara kriterier eller enkla regler? Och om de inte kan det - varför skulle vi dra slutsatsen att förnuftet sätts ur spel och måste komma till korta då det t ex gäller att jämföra syre-teorin med flogiston-teorin eller lämpligheten av att bota blindtarmsinflammationer med förböner, jämfört med att operera. Och är det inte tvärtom så att den filosofiska skepticismen är ohållbar redan av det skälet att den är filosofisk? Vi vet strängt taget från daglig erfarenhet att vårt förnuft tillåter oss att jämföra och utvärdera - och ibland med en hög grad av tillförlitlighet - de mest olikartade åsikter, sannolikheter eller handlingsalternativ. Inget filosofiskt argument, positivt eller negativt, kan lägga till eller dra ifrån mycket i denna förvisning. (1980:58)

Mot Nordin hävdar jag att det är just detta mångskiftande förnuft - som dynamiskt skapar sina egna regler och ändrar dem när det passar ("research has a dynamic of its own") - som Feyerabend vill påvisa, och som vi tills nu diskuterat och visat prov på. Detta i motsats till Rationalismen, den rationalism som utdefinierar andra traditioner och förnuft med de *nedsättande* orden "irrationell" eller "ovetenskaplig". Feyerabend har koncentrerat sin uppmärksamhet på denna regel och formel-rationalitet för att det är den som i namn av Vetenskapen är den mäktigaste och den som oftast presenteras och presenterar sig själv som *den enda bästa*.

Ett annat vanligt argument mot en Feyerabendsk ståndpunkt är att det visserligen hittills inte uppställts några "allmängiltiga

kriterier på förnuftsmässighet eller någon generell vetenskaplig metod" (Nordin ibid.:57), men att det inte motsäger att vi kan nå dithän. Nordin kallar Feyerabends uppfattning härvidlag för "Feyerabends felslut". Liknande synpunkter har bland flera framförts av Gellner (1975), Kulka (1977) och Falkemark (1980).

Mot dem vill jag invända med ett par synpunkter. De som vill argumentera mot Feyerabend måste dels komma förbi inkommersurabilitetstesen (enligt denna är två skilda teorier tillräckligt ojämförbara för att omintetgöra universella bästa-val; det finns inte något neutralt observationsspråk eller någon a-paradigmatisk plattform utifrån vilken teorierna kan bedömas). Dels måste de kunna garantera att inga vad Feyerabend kallar för "naturliga tolkningar" förekommer. Att något är en naturlig tolkning innebär att det vi observerar, "naturligt" tolkas genom det kulturella (och biologiska) sammanhanget i sin helhet. Ett exempel som brukar anföras är att människor före "Kopernikus" såg att det var solen som gick upp och ner. Vi använder oss alltid av en portion naturliga tolkningar och vi kan aldrig se dem som sådana förrän efteråt (ex.vis "efter Kopernikus"). Även om vi antog den teoretiska möjligheten av en historisk situation utan naturliga tolkningar, så skulle vi inte kunna "bevisa" detta förrän efteråt. Men beviset kan ju i sin tur vara vad det är genom en ny naturlig tolkning etc. Vi kan också, som tidigare, jämföra resonemanget med förutsättningarna för en ontologi som säger att det finns invarianser som inte kan brytas, och som vi kan nå fram till genom ihärdig breaker-verksamhet. Hur skall vi emellertid veta om de föreliggande "obrytbara" invarianserna inte kan brytas när förhållanden vi inte känner (t ex p g a naturliga tolkningar) är för handen, blir synliga. Den som vill vara säker på att *nu* ha hittat Ratio själv, den generella vetenskapliga metoden eller den obrytbara sociala invariansen, måste fly till en position utanför samhället och livet - till en plats där garanterat inga naturliga tolkningar finns, och inte heller några inkommersurabiliteter.

4. Feyerabendismen och liberalismen - kritiska kommentarer

Feyerabend skriver om hur vetenskap borde bedrivas genom att beskriva hur den faktiskt bedrivs, trots de hämningar som den traditionella vetenskapsteoris normer förser den med. Feyerabend vill befria vetenskapens vägledande ande ("guiding spirit"). Samtidigt kritiserar Feyerabend vetenskapen som samhällsinstitution. Men kritiken är inte bara en anti-auktoritär anarkistisk kritik mot en tradition och metod med hegemoniska anspråk. Det är också en kritik av vetenskapens position som statligt understödd institution som påminner om Milton Friedmans super-liberala kritik av statliga politiska transfereringar (såsom socialförsäkringar). För Feyerabend bör vetenskapen tävla på lika villkor med andra traditioner (som inte är statsunderstödda), ungefär som läkare bör tävla på lika villkor med woodotrollkarlar och filippinska healers. Vad som skall godtas eller förkastas bör överlämnas på individen. Onekligen, i ett breaker-perspektiv, ligger det något gott i detta om det handlar om ett angrepp på (för att ta ex. ovan) den västerländska skolmedicinens hegemoni över kroppen, själen och sjukdoms/hälsobegreppet; ett angrepp på dess teknologiska och naturvetenskapliga reduktionism. Det är en annan sak om en sådan kritik (och praktik) sker utan en analys som tar hänsyn

till den strukturella fördelningen av makt och kapital m m. Det samma gäller för analysen av vetenskap som helhet.

Har Feyerabendens verk en sådan liberalistisk förskjutning i lasten? Traditioner (vetenskapliga och icke-vetenskapliga, praktiker och kunskapsformer) tävlar, liksom samhällsklasser inte på lika villkor. Styrelsen för Skandinaviska Enskilda Banken tävlar inte jämlikt med fackklubbarna på de företag banken kontrollerar. De från hemmet bokvana tävlar inte på lika villkor med barnen från de läsovana hemmen. Ingen tävlar jämlikt med kapital och militär-industri vad gäller inflytandet över vetenskap och ideologi o s v. Sätter Feyerabend inte sin dadaistiska vetenskapskritik tillräckligt i samband med strukturella relationer och motsättningar? Hänger Feyerabendens demokrati, de friheter han talar om och hans humanism på så vis i luften? Vi kan visserligen i Feyerabends anda, välja om vi skall undervisa barnen i skapelseberättelsen eller i Darwins lära (och den senare bör inte vara oomstridd). Men förenar vi inte den vetenskapsteoretiska dadaismen och demokratin med strukturalistiska eller materialistiska analyser (som för den skull inte måste och inte bör vara ortodox marxistiska) så förstår vi mycket lite av varför människor väljer Darwin eller första Mosebok, eller varför de tror på Haxhammarens mordiska demagogi, den Svarta Madonnen från Czestochova eller det småskaliga lagomlivet under jordgudinnan (Gaia) beskydd.

Är alltså Feyerabend också en välvillig men idealistisk och naiv liberal som omedvetet är fången i kapitalismens (marknadens) strukturella garn? Vi kan börja besvara frågan genom att lyssna till Feyerabends egen argumentationstekniska kritik av sina kritiker. Det är en fråga om stil och sätt att argumentera. Feyerabends argumentering är en argumentering på opponenterens planhalva. Feyerabend resonerar med empirister på empiristers vis, med allsköns positivisterna på positivisternas vis. Med ett tillägg: han vänder ofta deras argument mot dem själva genom att driva deras ståndpunkter till det yttersta och genom att undersöka dem i alla dess konsekvenser. Feyerabends argumenterande med "de andra" är ett argumenterande *reductio ad absurdum* (alltså t ex, *reductio ad absurdum* dödar den kritiska rationismen vetenskapen). Vilket, som framgår, inte avser *reductio ad absurdum* i dess stränga matematiska mening, utan avser att Feyerabends kritik är immanent. Han bemöter en skolas argument med argument tillhörande skolan själv. Detta har flera av hans kritiker inte begripit enligt Feyerabend.

I en berömd uppgörelse (*The Marxist Fairytales*; i Feyerabend 1978) med två typer av dessa kritiker (marxisterna Curthoys och Suchting) skriver Feyerabend att det finns en viktig regel för argumentation som säger att ett argument inte återger en författares "sanna tro". Ett argument är inte en bekännelse, resonerar Feyerabend, utan ett verktyg ägnat att förändra opponerens uppfattning. "The existence of arguments of a certain type in a book may permit the reader to infer what the author thinks is true" (ibid.:156). Men om en viss premiss används i ett argument så följer inte att författaren accepterar premisen: "If the premise is used to argue for a rule, or a fact, or a principle violently opposed by those holding it, then we speak of reduction ad absurdum" (ibid.:156, kurs. LC). Feyerabend exemplifierar med nämnda marxister som anklagar honom för att själv vara empiricist.

Men, menar Feyerabend, det är bara en fråga om att spela "the game of (empiricist) Reason" in order to undercut the authority of Reason (ibid.:157). I det spelet använder Feyerabend "det empiristiska sättet" för att, till förmån för skepticismen, reducera bl a den kritiska rationalismen reduktio ad absurdum. I ett annat fall (om d s k "Brownian motion") skriver Feyerabend att en mångfald teorier skapar mer fakta. Detta kritiserar Curthoy och Suchting: "In the absence of such criterion (det är alltså F. som enligt C. och S. ej har något kriterium på fakta), there is simply no bases for the assertion" (i Feyerabend ibid.:158). Men, säger Feyerabend:.. "the example is addressed to the empiricist who claims to have a criterion of factuality" (ibid.:158; kurs.LC). Feyerabends liberalism bör i linje med detta resonemang bl a ses i ljuset av hans sätt att argumentera.

För Feyerabend väljer människor det ena framför det andra för att de hämmas och hindras av en modern ideologi: Rationalismens tanketyranni och de institutioner det utformar och i sin tur beskyddas av - vetenskapen, professionerna och äktenskapet med staten. Men, fastän Feyerabends kritik också gäller rationalismens övermakt i samhället i allmänhet genomför han alltså ingen särskild kritik av strukturella förhållanden eller med den sammanbundna dominansprocesser och socioekonomiska logiker. Feyerabends skrifter handlar mera om Sir Karls, än om det militär-industriella komplexets inflytande över forskningen, eller om bestämningen av forskningen med utgångspunkt i ett samhälle präglad av kapitallets logik.

Det ligger närmare till hands att fråga sig om Feyerabends traditionsdemokrati är en textboksdemokrati och som sådan en "idealistisk abstraktion" i förhållande till de empiriskt givna förutsättningarna för en verklig demokrati. Kan vi kritisera Feyerabend så som Marx kritiserade de klassiska liberala ekonomerna? Marx kunde medge att den liberala teorin "i sig" var bra. Men om man inte sätter tankar och teorier (t ex om önskvärda samhällstillstånd) i samband med empiriskt givna marknadsförhållanden - monopol, maktrelationer, klassers dominansförhållanden o s v - så nyttar det goda i sig inte mycket till.

Liberalerna har, för att referera till Marx kanske mest bekanta postulat, satt medvetandet före samhällets vara (För: "Det är inte människans medvetande som bestämmer hennes samhälleliga vara, utan hennes samhälleliga vara som bestämmer hennes medvetande"). Därmed löste verkligheten upp de goda idéerna. Marx visade att den liberala ekonomiska modellen - textboksmarknaden - var självupplösande. Frågan är alltså i vad mån vi kan rikta samma kritik mot de förmodat empiriska konsekvenserna av Feyerabends liberalism och textboksdemokrati?

Det går emellertid inte att finna några explicita ställningstaganden i Feyerabends skrifter för eller emot en materialistisk bestämning av kapitalismens logiska, marknadsmässiga och institutionella inflytande över forskningen. Det betyder att vi i detta hänseende får döma Feyerabend merendels efter vad han utelämnar och efter vad vi kan förmoda att han inte ser.⁷⁵⁾ Jag har funnit (en helhetsbedömning) att Feyerabend undervärderar samhällsstruktur och samhällssystem, medan han övervärderar vetenskapen - *Vetenskapen tycks vara det nav kring vilket*

världen rör sig. Den liberala traditionsdemokratien blir på så vis, i samma mån (till dels), en verklighetsfrämmande kritik med bristande relevans för de givna empiriska förutsättningarna.

Ändå vill jag inte sammanfatta Feyerabend's modell som självupplösande. Feyerabend försvarar sig knappast mot denna typ av kritik. Det han uttryckligen har att säga i svaren till sina kritiker (1978) och annorstädes handlar om deras vetenskapsteoretiska, filosofiska, vetenskapshistoriska kritik, deras missförstånd av formerna för hans kritik samt deras i Feyerabend's tycke löjliga kritik av hans raljerande stil. Det betyder givetvis inte att Feyerabend accepterar "idealismkritiken", utan styrker endast att hans kritik gäller tankemakten över samhällets institutioner snarare än kapitalmakten. Problemet, det som ger övervärderingen av vetenskapens roll, är att denna kritik också framstår som den centrala samhällskritiken.

Samtidigt kan vi se Feyerabend's vetenskapsteori som ett utopiskt tankesystem, vilket ifrågasätter den existerande vetenskapsordningen och samhällsordningen (även om han själv inte gärna använder termer som "utopi"). Feyerabend kritiserar de tankesystem, ideologier, som legitimerar den rådande ordningen. Som "utopist" ansluter sig Feyerabend till de idéströmmar och den civilisationskritik som ser Rationalismen som det stora hotet; uttydd som oproblematiserad ekonomisk tillväxt, som det militant och hegemoniskt storskaliga samhället med otäta sociala lösningar, eller som det tekniskt rationella samhället, betjänat och format av abstrakta kunskapsformer: - Rationaliseringen av tankesystemen, rationaliseringen av de institutionella arrangemangen, rationaliseringen av människan.⁷⁶⁾⁷⁷⁾⁷⁸⁾

Vetenskapen och Metoden representerar (för Feyerabend) *in nucleo* denna rationalisering. Med marxistisk terminologi kan vi säga att produktivkrafterna blivit ett större hinder för sociala alternativ än produktionsförhållandena (Habermas 1970). Det är en kritik, ofta ett utopiskt tankesystem, som skär på tvärsen över institutionaliserade uppdelningar och deras uttrycksformer i klasser och ideologi. Det är en kritik för vilken rationaliseringsprocessen i denna mening är själva sjukan i vår tid, symtomatiserad av den tilltagande naturförstörelsen, krigshotet, hotet mot den mentala miljön etc. Kort sagt, den är Krisen.⁷⁹⁾ Det är en kritik som förenar Feyerabend med rousseauianer som Roszak och institutionskritiker som Illich, men också med gröna som Bahro och ekosofer som Naess (vilket inte betyder att de uppräknades ståndpunkter eller idéhistoriska placeringar är identiska). Den senare säger:

From the point of view of social development and the free society, genuine science seems, through its influence, to be more of a threat than the hundreds of sects which firmly believe in what Popper or Lakatos would call pseudoscience (...) Smallscale irrationality is of little importance compared to the global irrationality created by dominant "scientific" world views fostered by "genuine" science. (1972a:40)

Och Bahro:

Genom en ideologisk omorientering av samhället som skär över klassgränserna är det enligt min övertygelse möjligt att skapa ett nytt politiskt och psykologiskt styrkeförhållande i de utvecklade länderna som vore tillräckligt för att majoriteten skulle stödja en djupgående samhällsordning. (1980:17)

Utopister som dessa, är alltså lika litet som Feyerabend omedvetna om ex.vis kapitalistiska eller realsocialistiska system och strukturer, men de ser inte nödvändigtvis dessa storheter som avgörande. Atminstone ser de dem inte som avgörande *nu längre*, i dessa Krisens år. Det senare behöver inte betyda ett okritiskt förhållande till det förhandenvarande socioekonomiska produktionssättet. Det går heller inte att rättvist beskriva Feyerabend som anammande och okritisk till kapitalismen, men han skiljer sig från Naess, Bahro (och Breaker) m fl som tydligare, mera explicit, går på kontra-kurs med kapitalismen. Bahro säger om sin gröna linje:

Men jag kommer inte att ge den karaktären av en kraftlös kompromisslösning av det slag som den vanliga reformatiska politiken utgör. I stället är det fråga om reformpolitik i stor stil och med revolutionärt innehåll till kapitalismens övervinnande, men som innebär en historisk kompromiss framförallt därför att den utgår från att vi kommer att ha *en* värld eller *ingen*alls och att man därför inte längre kan behandla de inre motsägelserna som antagonistiska på det sätt som skedde i den gamla marxistiska teorin. Det går inte längre att inte också se en partner i den politiska motståndaren. (ibid.:17)

Det är mycket svårt, som jag senare kommer att visa, att föreställa sig Naess Ekosofia eller Bahros gröna samhälle som förenliga med kapitalism eller militarism (och för den delen med realsocialism), medan det är betydligt lättare att tänka sig en traditionsdemokrati a la Feyerabend som i sin praktiska användning förenlig med kapitalism etc i dess nuvarande form (måvara att Feyerabend skulle anse detta vara en falsk användning). Särskilt gäller detta traditionsdemokratien inom vetenskapen. Vad bryr sig kapitalet eller Pentagon om *hur* forskare når fram till sina resultat, d v s hur de är vetenskapligt grundade, bara de är användbara, och så länge de aparta metoderna inte får som bieffekt att de ifrågasätter den bestående ordningen?⁸⁰⁾

Samtidigt är det uppenbart att anti-metodologin och den anarkistiska kunskapsteorin också har aspekter som är oförenliga med kapitalism etc. Feyerabendismen är i detta hänseende dubbel. Den kan mycket väl anpassa sig (d v s användas) till kapitalism eller militarism (i alla fall är det vad vi har anledning att befara), samtidigt som den kan användas mot, eller s a s ges en anti-kapitalistisk läsning. Den är ett angrepp mot en tradition: Vetenskapen, som till skillnad från andra traditioner gör anspråk på allomfattande, "eviga" och objektiva sanningskriterier (kriterier som ges till vetenskapen av dess präster vetenskapsteoretikerna). Men ett angrepp på denna tradition och dessa kriterier är samtidigt ett angrepp på detta samhälle. Ett hot mot detta samhälle av

samma karaktär (vi behöver en ny "världsbild") som när den geocentriska kritiken av den ptolematiska världsbilden hotade det feodala samhället. Det är ett angrepp på den ideologi som genomsyrar och bar upp "den vite mannens rationella herravälde" (som Feyerabend skulle uttrycka saken) på samma sätt som kristendomen bar upp och genomsyrade det medeltida feodala samhället. Under medeltiden, berättar Feyerabend (1980), var det möjligt för den icke-kristne att bli erkänd som medborgare eller rentav som människa. Vetenskapen har en liknande funktion idag. Overallt där vi vill hävda "säker" eller "verklig" kunskap måste vi hänvisa till vetenskapen och Metoden. Den ger oss vår tids legitimation; den ger oss insteg, erkännande och kredit i vårt samhälle - Ett samlag är numera ett vetenskapligt företag, som Foucault retoriskt påpekar (och vi blir trodda utan annan säkerhet än den kulturellt bestämda säkerhet som följer med vetenskapens prestige) - kort sagt: Vetenskapen är kunskapens "American Express". Sålunda sedd är feyerabendismen också en kritik av kapitalismen (liksom av realteknokratien och realsocialismen) eftersom det är detta (dessa) produktionsätt och denna samhällsform som dominerar det som är i den "vite mannens samhälle" (inom ramen för det rationalismens herravälde som beskrivits ovan). Sålunda läser och använder Breaker feyerabendismen, men utan att övervärdera vetenskapen. Det finns också andra, kanske mer fundamentala, nav kring vilket världen vrider sig.

Den dubbelhet visavi strukturella och socioekonomiska dominansförhållanden som kännetecknar feyerabendismen rör också vid vad vi kan kalla det relativistiska balansproblemet i det traditionsdemokratiska samhället. Feyerabend framhåller att alla människor, traditioner, har samma rätt att leva enligt sin form även om de för andra människor, traditioner, framstår som dåraktiga, rentav som bestialiska. Detta betyder att varje tradition får förverkliga sig själv på sina egna villkor, men utan att ha rätten att påtvinga andra sin vilja. Problemet, som jag finner Feyerabend lämnar olöst, är hur denna traditionsliberalism skall kunna hålla icke liberala (t ex fascistiska), icke relativistiska (t ex fundamentalistiska) och expansionistiska traditioner (t ex kapitalistiska och militaristiska) kvar inom den liberala och relativistiska toleransen. Säger vi ja till vissa traditioner säger vi ja till dem som kommer att bränna, eller blott strunta i, traditionsdemokratin. Säger vi nej till vissa traditioner är vi inte fullt ut traditionsdemokrater - "Jag kan tänka mig att en "anything-goes-filosofi" utan vidare skulle kunna bli vargarnas älskingsfilosofi", säger Lothar Baier (1983).

En närbesläktad problematik har att göra med individens förhållande till traditionen. För även om Feyerabend betonar att alla människor har rätt att leva som de vill (med ovanstående reservationer) så är Feyerabends liberalism centralt en demokrati och realism med avseende på traditioner. Den handlar om traditionens lika rätt och människors rätt att leva i enlighet med en tradition. Men detta är ett problem eftersom individen inte på ett enkelt sätt väljer en tradition utan socialiseras och internaliseras in i den, och dess disciplinerande och förtryckande sidor: dominansmönster, könsroller, auktoritära mönster etc. Sådana frågor om frivilligheten i liberalismen kan vi ställa efter följande läsning. Feyerabend:

Those among us who can realize themselves only by killing their fellow human beings and who feel fully alive only when in mortal danger are premitted to form a sub-society of their own where human targets are selected for the hunt, and are hunted down mercilessly either by a singel individual, or by specially trained groups ... So, whoever wants to lead a dangerous life, whoever wants to taste human blood will be permitted to do so within the domain of his own subsociety. *But he will not be permitted to implicate others who are not willing to go his way.* (1978:132)

Vi kan fråga oss vilken frihet att välja som tillkommer ex.vis den unga flickan i en kultur (tradition) med kvinnlig omskärkelse, ett barn i "fristaten Christiania" (med liberal inställning till droger och en anarkistisk till staten) eller ett barn i en borgerlig familj några kvarter därifrån (med en normblandning/ideologi av rationalism, abstrakt tänkande, högstatustänkande etc). Feyerabend skyddar inte lika bestämt som ex.vis Naess både individens och traditionens rätt mot andras självförverkligande (men detta skall jag återkomma till).

En ytterligare svårighet rör Feyerabends ultra-liberala statsuppfattning. Liksom Friedman, och "nattvaktarliberalerna", vill Feyerabend ha så litet stat som möjligt. Staten bör endast framträda som en skyddande struktur som garanterar att de skilda traditionerna fortsätter att leva i fredlig samexistens utan att någon tradition tvingar sig på den andra. Problemet, som Feyerabend inte löser, är hur denna traditionsvaktare till stat skall kunna vara ideologfri, tolerant och utan en, som Feyerabend uttrycker det, "humanitär etik" (varmed menas, utan en etik eller tradition som staten vid nödvändiga ingripanden trycker på den som är föremål för aktionen). Som jag finner det måste staten vid sina interventioner just utgå från en "humanitär etik".

Kritiken bör emellertid även i detta fall mildras. Vi kan betrakta t ex kapitalismen (eller någon annan expantionistisk tradition) just som en tradition bland andra. I så fall blir den genom sin expantionism och traditonsimperialism oförenlig med traditionsdemokratien. Detta syns också vara Feyerabends tanke:

Democratic principles as they are practiced today are therefore incompatipatible with the undisturbed existence, development, growth of special cultures. A rational-liberal democracy cannot contain a Hopi culture in the full sense of the word. It cannot contain a Jewish culture in the full sense of the word. It can contain these cultures only as *secondary grafts* on a basic structure that is constituted by an unholy alliance of science, rationalism (and capitalism). All attempts to revive traditions that were pushed aside and eliminated in the course of expansion of Western culture and to make them the basis existence for special groups run into an impenetrable stone wall of rationalistic phrases and prejudices. (ibid.:144-5)

Feyerabend tar udden av ytterligare en del av anklagelserna för idealism och textboksliberalism genom att göra den fulla traditionsfriheten till ett utopiskt styrmedel (i Breakers termer), snarare än till en frihet direkt anpassad till givna empiriska förutsättningar:

I say that absolut liberty is an abstraction not found in this world but that conditional liberty is possible, desirable, and should be sought. (ibid.:174)

Aven om det inte går att bortse från de oförskylda implikationerna av ett verk, kan det vara så att en del av de kritiker som tillvitat Feyerabend för att vara "liberalistiskt naiv" är offer för sin egen "naivism"; sina egna "naturliga tolkningar" etc (t ex traditionellt tänkande marxister som "automatiskt" tillskriver tankare av Feyerabends typ en aningslös idealism). Somt av det som Feyerabend skylls för kan alltså skyllas på kritiker- nas egna fördomar eller, som sagt, på felläsning av den polemiska stilen i hans skrifter. Feyerabend ser som sin uppgift att holka ur metoden underifrån (undercut Method). Men varken stilen eller anarkismen har ett egenvärde gällande för alla tider och sammanhang. I ett svar till Joske Agassi understryker Feyerabend (1978) vad han tidigare påpekat att epistemologin är sjuk och att medicinen heter anarki. Men det handlar inte om att gå framåt utan regler och ordning ("one does not enter research without any Methodist equipment", säger Feyerabend) eller om att de kontextuella reglerna, som Feyerabend kallar dem, skall ersätta andra regler. Det handlar om att de (reglerna, vilka som) skall användas just kontextuellt och provisoriskt och att de skall ändras när omständigheterna kräver det. Sålunda skall den anarkistiska terapin användas så länge den epistemologiska sjukdomen håller i sig, inte längre. Andra tillstånd kan kräva helt andra behandlingar eller helt andra provisorier och strategier. Också anarkismen skall användas kontextuellt, är inget självändamål. Inför en sådan risk reserverar sig Feyerabend och konstaterar lite fräckt:

Det finns ingen anledning att frukta att den minskade omsorgen för lag och ordning inom vetenskapen och samhället som utmärker en anarkism av detta slag kommer att leda till kaos. Det mänskliga nervsystemet är alltför välorganiserat för detta.

Det kan naturligtvis komma en tid då det blir nödvändigt att ge förnuftet företräde, ett tillfälligt företräde, och då kan det vara klokt att försvara dess regler och utesluta allting annat. Jag tror inte att vi lever i en sådan tid idag. (1977:24)

*

Sammanfattningsvis kan vi fria Feyerabend från anklagelsen för naiv liberalism. Medan vi inte helt kan fria honom från misstankarna för en textboksliberalism som inte tar vederbörlig hänsyn till givna empiriska omständigheter. Till denna oklarhet bidrar Feyerabends egen satiriska stil. Det är alltför lätt, som Feyerabend gör, att kritisera kritikerna för felläsning med ett: "Those critics are just pigheaded who don't see that that was polemically used and not meant as conclusion about some empirical reality". Men vi kan konstatera att Feyerabend trots det för

skeppet i hamn, även om det sker med en viss (och inte försumbar) idealistisk förskjutning i lasten (med inslag av, av honom själv önskade blå containers). Vi kan emellertid slutligen fria feyerabendismen från förmodandet att vara en vetenskapsteori i Milton Friedmans anda. För Friedman är den *extremt fria marknaden*, inte demokratin, målet. För Feyerabend är den *extrema demokratin*, var och en efter sin egen tradition, *inte marknaden*, målet (eller vägen: "What should be sought") - Marknaden, som en av den *rationellt-liberala* demokratin uppenbarelsereformer, ger inte utrymme för en hopi-kultur i begreppets fulla bemärkelse. Friedmans monetarism är *sedd i det perspektivet* inget annat än ännu ett av Rationalisternas självgodas försök att påtrycka oss andra sin tradition.

It is not rationalism, it is not law and order which prevents cruelty but "the unreasoning impulse of Human Kindness".

(Feyerabend 1978:129)

5. Breaker och Feyerabend

Breaker bekänner sig till huvuddragen i Feyerabends manifest, från negationen av den generellt giltiga metoden till uppslutningen kring den dadaistiska vetenskapsteorin (med reservation för dess möjliga liberalistiska implikationer). Det är en konsekvens av Breakers förhållande till de samhällsvetenskapliga lagarna/invarianserna. Med hjälp av Metodologin legitimeras vetenskapen, men därmed också invarianserna - speciellt om de görs "perfekta" - och status quo i samhället.

Anti-metodologin och den dadaistiska vetenskapsteorin blir här en viktig terapi för breaker-verksamhet. På samma gång blir den ett stöd för Breakers övertygelse (ontiska befrielsekategori) att den potentiella verkligheten är större än och kan vara bättre än den empiriska. Genom det feyerabendiska förhållningssättet underlättas breaker-verksamhet, genom att Vetenskapen med versaler och metoden med stort M hindras från att "konstanthålla" den positivt givna verkligheten. När Metoden med gränssättande och absoluta krav talar om vad vi får och inte får, kommer den också, om den därvid legitimerar vetenskapen om det som är positivt givet, att vara Seeker behjälplig med att försegla porten till de tomma rummen och de olagda vägarna. Seeker kan inte säga till en breaker, som med anti-metodologins stöd använder sig av fantasifulla och axbrytande sätt för att bryta upp ex.vis en perfekt invarians: "Detta kan du inte, får du inte göra. Du begår därmed ett brott mot Metoden, varför du utdefinierar dig från vetenskapen och från förnuftet". Breaker blir med Feyerabend vaccinerad mot en sådan kritik. Med hjälp av Feyerabend ligger vi däremot närmare till att försvara vetenskapens ande (guiding spirit), i stället för dess bokstav (Metoden). Feyerabend är en breaker i metodologin som befordrar den samhällsvetenskapliga breaker-verksamheten i dess helhet.

Feyerabend förhåller sig emellertid inte axiomatiskt till Breaker (av första graden). Breakers ontologiska postulat förutsätter inte dadaism och anti-metodologi (Galtung är, ex.vis, varken

dadaist eller anti-metodolog, men har för den skull skrivit ett utkast till en breaker-sociologi). Detsamma gäller för Breakers ontiska befrielskategorier. Det ligger ingen motsättning i att breaker-verksamhet kan bedrivas - Breaker kan sträva efter att bryta invarianser, i riktning mot den bättre verkligheten - med utgångspunkt i andra traditioner. Vi kan jämföra med Feyerabend som inte "kräver" att vetenskapen måste anamma anti-metodologin för att överhuvudtaget bli framgångsrik. Enligt hans vetenskaps-historia bryter forskarna, för att nå framgång, ändå medvetet eller omedvetet, mot gällande regler. Den allmänne Breaker behöver inte vetenskapens Dada för att kunna leva, men livas upp genom kontakter med denne anarkist. Det är en annan sak, att *den* Breaker (av tredje graden) som jag här konstruerar, förutsätter antimetodologin och en anarkistisk vetenskapsteori. Tanken är emellertid inte att ersätta andra vetenskapsteoretiska förhållningssätt, genom att göra Breakers och Feyerabends förhållande till en självklar sats - ett axiom. Snarare är det fråga om ett utkast vari anti-metodologin har samma kontextuella förhållande till Breaker, som den har till vetenskapen som historisk dynamisk process. På samma sätt är ju den polemiska tanken med den kunskapsteoretiska anarkismen inte att uttraderande ersätta andra mer lag och ordnings-orienterade alternativ utan att komplettera, pluralisera och uppluckra dessa. Inte så att metoden försvinner, utan så att Metoden med stort M ger vika, förlorar sin övermakt och sitt föregivna grepp över svart-vita avgränsningar i vetenskapen (d v s, att metoden får sin, enl Feyerabend, rätta plats).

Breaker och feyerabendismen förenas också genom Feyerabends kriterium på framsteg: mot en humanare värld. Vilket, som jag tolkar det, innebär ett steg i riktning mot ett maximerat självförverkligande av traditioner och individer - d v s ett steg i riktning mot en vetenskap som inte sätter sig på andra traditioner, och tillåter hopi-indianer att, jämlikt den västerländska medicinen, förverkliga hopi-medicinens tradition.⁸¹⁾ Feyerabend har samma kritisk-normativa engagemang genom sitt humanistiska kriterium på framgång som Breaker har genom sin ontiska befrielsekategorier. Feyerabend är alltså en breaker-främjande förbindelse inte bara som terapi för breaker-verksamhetens instrumentella sida (uppbrytandet av föregivna invarianser etc), utan också genom sin direktkontakt med Breakers befrielsekategorier.

VIII

NAESS

1. Från behaviorism till ekosofi T

Arne Naess vetenskapsteoretiska utveckling kan tecknas i fyra stadier (Slagstad 1980). Det första stadiet har sin samlingspunkt i doktorsavhandlingen *Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten* (1936). I den intar Naess en konsekvent behavioristisk position. Det andra är den empiriska semantikens period. Kanske den som först gjorde Naess vittberömd. Det centrala verket är här *Interpretation and Preciseness* (1953). I och med det tredje stadiet börjar Naess att mera markant inta en kritisk ställning till vissa drag i den ursprungliga behavioristiska vetenskapsteorin. Dock utan att sätta något radikalt frågetecken vid hela den behavioristiska positionen. Ett betydelsefullt verk är *Science as Behavior* (1965). Det fjärde stadiet börjar vid slutet av 60-talet och innebär att Naess uttalat kommer att inta en icke-behavioristisk och post-positivistisk position. Inledningen till det fjärde stadiet koncentreras till *The Pluralist and Possibilist Aspect of the Scientific Enterprise* (1972a).

Vi skulle även kunna säga att Naess ekosofi vars hittills viktigaste verk *Ekosofi* samhälle och livsstil (1981a; norsk utg.). *Ekologi* samfunn og livsstil (1973) är inledningen till ett femte stadium. Visserligen förutsätter det femte det fjärde, och det fjärde tillhör samma kunskapsteoretiska fält. Men med ekosofin intar Naess explicit och radikalt en mer total syn på *det vetenskapliga företaget, på livet och materien!*, än hittills; en fältmönstrad helhet av vetenskapsteori, *Weltanschauung*, världsbild, livsstil och praxis. Därtill förenar han denna helhetsradikalism med en aktivistisk inställning. Vetenskapen och människan har ett aktivt moraliskt ansvar för vad som händer i/med den stora livsorganismen Gaia ("Alla levande väsen ur djupast sett ett"; "Himsa (våld) against a living being is himsa against himself"; Naess 1965a:33). Att ockupera Alta (enligt principen om icke-våld) eller att vara "trädkramare" i Indien eller Sverige, är starkt rekommendabelt med utgångspunkt från Naess senaste position.

Naess välkända intresse för Spinozas filosofi och moraliska principer bör dock inte betraktas som ett särskilt stadium utan som en röd tråd, vilken löper genom större delen av Naess produktion. Jämsides med Spinoza följer en genomgående skepticistisk hållning. Intresset för Mahatma Gandhi, d v s för en filosofi som söker sanningen i och genom handling, är en tredje röd tråd (se

ex.vis Asplund 1979). Det är den aspekten som hamnat i fokus med Naess senaste utveckling.

I det förstnämnda verket "Erkenntnis" vill Naess göra filosofin överflödig som kunskapsteori. Han följer därvid den logiska empirismens program för att upphäva filosofin till fördel för den rent vetenskapliga beskrivningen av verkligheten. Principiellt hör han hemma i wienerkretsen av logiska empirister. Som "wiennare" sökte Naess överföra det behavioristiska studiet av psykologin till studiet av det vetenskapliga beteendet, d v s till vetenskapsteori och metavetenskap.⁸²⁾ Med detta ville Naess ge sitt bidrag till en konsekvent positivism. Vetenskapsteoretikern skulle göras till en utanförstående utomstående - till den främmande. Naess skriver:

Der fremde soll kein Exemplar von homo sapiens sein, daher auch nicht die sprache und die philisophische Kultur dieser Gattung besitzen, (1936:7; i Slagstad ibid.:13)

En annan typisk positivistisk hållning från denna tid var förespråkandet av en enhetsvetenskap - en vetenskap med en gemensam begreppsram för samtliga discipliner (ingående både natur och samhällsvetenskaper). Intresset för den empiriska semantiken innebar att Naess lade vikt vid att ge semantiken en objektivt vetenskaplig grund genom empiriska undersökningar av språkbruket. Detta till skillnad från de logiska positivisterna med deras intresse för en formalisering av språket. Semantiken skulle bli en empirisk disciplin, som hämtade sitt material från språkobservationer bland språkbrukarna själva. Med "Interpretation ..." utarbetade Naess en metodologi för empiriska språkbruksundersökningar. I detta var Naess fortfarande en logisk positivist, låt vara inte helhjärtat. Men i motsats till flertalet andra positivisterna betonade han snarare a-metafysiken än anti-metafysiken. Neurath och Carnap dogmatiserade enligt Naess den logiska positivismens program genom att slagordsmässigt och definitoriskt hålla fast vid begrepp som "det positiva", "det givna", "vetenskapen" etc (Naess 1956; Slagstad ibid.). Därigenom kom de indirekt att hålla kvar metafysiken istället för att upplösa den - Anti-metafysik är metafysik, skulle vi paradoxalt nog kunna uttrycka det. Naess:

Durch sie begegnen gewissermassen die Empiriker einer Gruppe ihrer Gegner, den Methaphysikern, auf deren eigenem Gebiet; Die Empiriker stellen Formulierungen auf, die an Abstraktheit, Allgemeinheit und Vieldeutigkeit kaum hinter den echten und anerkannten metaphysischen Formulierungen zurückstehen. Ich sympatisiere mit jenen die gemäß diesen Formulierungen weder Empiriker noch Positivisten sind, und also als Metaphysiker verwerfe ich die Lehrmeinungen, die man angeblich vertreten soll, um ein wahrer und echter Empiriker zu sein. Man leistet den Anti-empiriker einen guten Dienst wenn man solche Meinungen verteidigt. (1956:3)

Naess radikala empirism, varmed vardagsspråket betraktades som mer grundläggande än det vetenskapliga symbolspråket (vilket innebär att vardagens mångtydlighet inte kan göras rättvisa genom logisk formalisering), innebar samtidigt, sett i historiens backspegel, en föraning om hans framtida radikalitet.

Slagstad sammanfattar:

Naess` radikale empirisme uttrycker en principiell öppenhet överfor ny empiri, nye erfaringer, som vill motvirke tillstivning i en endelig og definitiv teoretisk pisisjon, for den er metafysisk enten den er spekulativ idealistisk eller vetenskapelig dogmatisk. Naess foreslår således en pragmatisk lösning av metafysikkens dilemma. Metafysikkens dilemma kan ikke losas teoretisk. "Lösningen" ligger i skepsis överfor den tradisjonelle teoretisk problemstilling overhodet og i tilsvarende tillit til den permanente empiriske provning av synpunkter og teorier. Ametafysisk empirisme betyr erkjennelsesteoretisk skeptisisme. Skeptisismen går igjen som en grunntone i Naess` skrifter, men er klart utarbeidet i de seinere år. (ibid.:18)

Med "Science as Behavior" modifierar Naess en del äldre behavioristiska ståndpunkter. Han genomför nu ett resonemang genom vilket han kritiserar den tidigare uppfattningen (från "Erkänntnis"). Den meta-vetenskapliga från "the fair outside" (den helt neutrale observatören vars mål var att utsläcka allt som förutsatte existensen av "vissa objekt eller entiteter") överges till förmån för en position från "the near outside". Naess säger:

In practice, for a nonparticipant the possibility of saying anything of interest about the researcher seems to depend upon being or at least having a colleague. (1965b:56)

Och:

The studies from the near outside are not independent as to general presuppositions of the science. The objects of Science are presumed to exist. A revolutionary change in beliefs concerning these objects might therefore affect the acceptance of metascientific theories from the near outside. (ibid.:52)

Vi kan säga att Naess försiktigt av-positiverar viktiga stråk i behaviorismen, men utan att ta avstånd från det behavioristiska programmet.

*

Den fjärde fasen har en embryonal början redan i "Erkänntnis". Till synes i motsättning till bokens tema avvisar Naess på slutet tanken på en ackumulerande kunskapsmodell för det vetenskapliga framsteget. En modell för ackumulation av kunskap som dessutom förutsätter en allt större och ett allt entydigare närmande till verkligheten. Naess tog i motsats till de logiska positivisterna avstånd från uppfattningen (som modellen förutsätter) att världen kan beskrivas entydigt och absolut. Naess såg kunskapens växt som något som förhöll sig relativt till de enskilda kunskapsmodellerna. Naess föregriper m a o Kuhns paradigm i "Structure". Den vetenskapliga miljö som Kuhn senare kom att provocera fram kom Naess skeptisistiska och kontra-behavioristiska embryo att växa. Naess nya vetenskapsteoretiska position föddes därpå i samband med studentupprorets "68" (retoriskt uttryckt).⁸³⁾

Den nya positionen, som var oavhängig behaviorismen och positivismen, konfirmerades genom "The Pluralist and Possibilist Aspect", med hjälp av "pluralisme" och possibilisme" som de centrala sticketorden (Slagstad *ibid.*:21). En generalrepetition för den nya positionen kom med Hvilken verden er den virkelige (1969), och en föräning genom artikeln Pluralist Theorizing in Physics and Philosophy (1964). Naess kom emellertid samtidigt att skilja sig från Kuhn i det han inte skriver under på dennes historiska paradigmdrama: paradigm-revolution-paradigm-revolution. Naess "avhistoriserar" Kuhn skriver Slagstad och fortsätter:

Naess tar det för gitt att vetenskapshistorien kan skrivas slik Kuhn foreslår, men vender dette til et systematisk argument: til enhver tid vil det være en rekke konkurrerende og inkommensurable vitenskaplige teorier som alle kan sies å være i samsvar med "virkeligheten". Og foreligger det ikke flere, men bare en teori, så er det forskernes oppgave å utarbeide flere innbyrdes konkurrerende teorier. Naess lanserer derfor et pluralistisk vitenskapsteoretisk program om at "forskere alltid skal utarbeide prinsipielle alternativ til de teoriene som de selv går inn for i forskningen". (*ibid.*:22; se-nare kurs. LC)

Naess förespråkar mångfaldens ("pluralisme") och möjligheternas princip ("possibilisme") både vad gäller teorin i allmänhet och vad gäller teorin i allmänhet och vad gäller vetenskapsteorin. Naess:

Different schools, such as the Unity of Science enterprise by Neurath and Carnap, radical soft-science observationism, rationalistic concepts à la Popper, the personalism of Polanyi, and so forth, are possibilities that all need to be systematically elaborated. (1964:104)

Och:

Whatever the proofs put forth for the impossibility of a kind of happening or process or thing, do not always reject an invitation to inspect an argument for its existence: It may exist. Anything is possible! (1972a:76;senare kurs. LC)

Med det fjärde stadiet bryter Naess slutligen med identifieringen av kunskap som lika med vetenskaplig kunskap samt angriper vetenskapen för dess monopolisering av det teoretiska fältet.

Naess försvarar sig bland annat med att det är "andra tider" nu. Som Slagstad påpekar var den politiska situationen en annan på 30-talet och under den första efterkrigstiden. Liksom flera andra forskare, filosofer och andra intellektuella, såg Naess vid den här tiden den objektiva vetenskapen som "upplysningens ljus" mot den totalitära politiken och dess stöd och produkt - den auktoritära personligheten. En av idéerna med positivismen var ju att den skulle stå upp mot superordningar som hitlerism och stalinism, vilka stärkte sig med subjektivistiska eller metafysiska storheter som en "tysk vetenskap" eller en "sovjetisk"

(lysenkoism). Popper och hans vetenskapsfilosofiska angrepp på "fienderna till det öppna samhället" (1969) är ett barn av den tiden. Men saken har kommit i ett annat läge.⁸⁴ Som Naess säger (tidigare cit. kap.VII.4):

From the point of view of social development and the free society, genuine science seems, through its influence, to be more of a threat than hundreds of sects which firmly believe in what Popper or Lakatos would call pseudoscience (...) Smallscale irrationality is of little importance compared to the irrationality created by dominant "scientific" world views fostered by "genuine" science. (ibid.:40;kurs. LC)

Emellertid hade Naess fortfarande inte brutit med positivismen i en avgörande betydelse. Naess uppfattning är fortfarande, att skall vi syssla med vetenskap, så måste vi följa ett bestämt mönster, nämligen det hypotetiskt-deduktiva systemet. Men i ett mer väsentligt hänseende innebar Naess ståndpunkt verkligen ett brott med positivismen: *Vetenskapen har inte längre monopol på kunskapen och är inte nödvändigtvis den bästa formen av kunskap.* Det som ligger utanför vetenskapen är kanske det som är viktigast att utveckla. Vetenskapen har sina bestämda gränser och metoder, men den är alltför snäv och yttlig för att ensam kunna läggas till grund för människans kunskapsörst och samhällsbygge; för hennes stund och plats i världen. Vetenskap och icke-vetenskap bildar en form av dualism, men icke en dikotomi av vitt och svart.

Här sätter jag emellertid stopp för diskussionen om Naess tidigare filosofi. I fortsättningen kommer jag att koncentrera mig på det fjärde och femte stadiet, som har störst relevans för breaker.

Med det femte stadiet, ekosofi T, tar Naess steget in i Ekosofia.

2. Naess som post-positivist

Vetenskapen (förstådd som positivismen i vid mening) har sökt separera beskrivningen av verkligheten från värderingen av den. Det är detta separerande som andra kulturer (såsom diverse österländska och indianska, ex.vis Hopi) betraktar som mindre grundläggande: "This manifests itself in the tendency to keep the notions of truth, trustworthiness and reality in intimate connection with each other" (Naess 1982:299). Naess stora lärare i den saken är Gandhi och Spinoza. De lärdomarna upplyser Naess när han reser sin ekosofiska jurta vid den väg, hans tao, som förgrenade sig vid "Vilken verden er den virkelige?".⁸⁵ Naess intar här för första gången en post-positivistisk position (det fjärde stadiet bör kanske benämnas anti-positivistiskt. Eller uttryckt på annat sätt: det fjärde var negationens period, medan den femte är syntesens). Det innebär att Naess med ekosofin tycks överge de dikotoma uppfattningen om vetenskap och icke vetenskap, liksom den nästan identiska distinktionen mellan objektivt och subjektivt. En liknande kritik drabbar konsekvent den gamla positivistiska förkärleken för det kvantifierbara i motsats till det kvalitativa. Naess kallar träffande "det kvantifierbara" för en "metodolo-

gisk idol". Men den västerländska vetenskapen står på "gyngende grund", som Naess uttrycker det.

Det finns emellertid ett annat resultat som följer av Naess kunskapsteoretiska diskussion på post-positivistisk grund. Det mest dramatiska handlar om elimineringen av särskiljandet mellan verkligheten (naturen) i sig och verkligheten eller naturen som den framträder för oss. Naess:

Vägen till Ding-an-sich-paradoxerna såväl som vägen till läran om de primära kvaliteterna som de enda verkliga, börjar vid varken-eller svaret på frågan: "Är vattnet varmt eller kallt? Detta svar går ut på att vattnet som sådant varken är varmt eller kallt....)

Ekosofiskt sett är huvudpunkterna: 1) - att de sekundära kvaliteterna, värme, köld, färg o s v uppfattas som äkta egenskaper hos materian och 2) - att i och med att någon känslomässigt uppfattar något som varmt, kallt, grönt, svart eller liknande så är det så, och 3) - att två olika utsagor om saken, att den är kall och att den är varm, inte utan vidare leder till någon motsägelse.

I stället för att tala om materian, kommer jag att tala om det materiella relationsfältet. ... Detta uppfattar jag på så sätt att relationerna som definierar tingen konvergerar i samma punkt. ... Handen kommer ontologiskt på samma nivå som tingen. Tingbegreppet blir i viss mening upplöst.

Detta exempel visar på att exemplet införda relationism inte refererar till sinnen, förmågelser, själ, medvetenhet, subjekt. De olika slags faktorer vilka sätts i förbindelse med varandra är triangeln: vatten, hand, köld eller vatten, hand, värme. En liknande relationism genomförde Niels Bohr i de välkända samtalen med de dialektiska materialisterna: kvantmekaniken leder inte till subjektet in i fysiken, men däremot instrumenten. Handen spelar i vårt exempel samma roll som instrumenten spelar inom fysiken. Subjektobjektdistinktionen är irrelevant....)

Om både-och-teorin rekonstrueras på det sätt som jag antyder här, skänker den fullständig ontologisk status åt den förnimbara verkligheten....)

"Se på det höga, mörka, dystra trädet". Man vinner ingen tid på att hänföra mörkret eller dysterheten till människans medvetenhet eller hjärna, medan höjden betraktas som trädets egenskap. ... Dysterheten finns lika litet "i" medvetandet som "i" trädets höjd. (Ekologi, samhälle och livsstil 1981b:64-70)⁸⁶⁾

Johan Asplund (1979) ser hos ekosofen Naess ett betydande släktskap med de franska utopisterna, särskilt Charles Fourier. Asplund (ibid.:221) gör upp följande katalog över likheterna:

Naess förkastar den bestämda ordningen

Naess, skriver Asplund, "betraktar den bestående ordningen som till sitt väsen förkastlig, snarare än som

en i grunden bristfällig ordning" (ibid.:221). För den samhällsvetenskapliga Seeker är den bestående ordningen i grunden en bristfällig ordning (om vi undantar den indolent konservative forskaren och glada framtidsvisionärer, tillika extrapolanter av den bestående ordningen). För Breaker är den bestående ordningen till sitt väsen förkastlig. (kom.LC)

Den bestående ordningen är ond

Frälsning måste sökas genom förnuftet, men också bortom förnuftet. En viktig skillnad mellan utopisterna och Naess är, som Asplund påpekar, att de förra ser frälsningen genom en tro på människans självtillräcklighet. För Naess däremot, är det snarast fråga om en frälsning från självtillräcklighet. (kom.LC)

En allmän sinnelagsändring är nödvändig för uppkomsten av en bättre ordning

Mentalitetsordningen måste föras ut i handling

Sammanfattningsvis alltså en plädering för filosofins ställningstagande i praktiken. I den saken torde Naess skriva under på Marx berömda kritik av filosoferna "som bara förklarar världen": "Insikt kan uppfattas som en handling i fält (Spinoza), praktiken (Marx)" (Naess ibid.:26)

Asplunds redogörelse visar på de djupa idéhistoriska rötterna för den ekologiska-ekosofiska rörelsen. Men han frågar sig samtidigt om positivismen överhuvudtaget kan överges eftersom den så omfattande präglat själva basen för samhället - "Både livets form och innehåll förändrades i positivistisk ritning. Själva landskapet antog en mer och mer positivistisk uppsyn" (ibid.:236). Asplund svarar att det är möjligt att överge positivismen, men då måste vi ha en tankefigur som "till sin natur är icke-positivistisk och diskursivt kan utvecklas i icke-positivistisk riktning" (ibid.:238).

Naess ekosofi är enligt Asplund en diskurs över en sådan förpositivistisk (därmed icke-positivistisk) tankefigur nämligen "Tillvarons stora kedja".⁸⁷ Det tycks dock som om Asplund övervärderat Naess närhet till Lovejoys (1973) diskurs över vederbörande tankefigur. Naess (1980) ser Lovejoys framställning som alltför *homocentrisk* och i *motsättning* till "fylde-principet", enligt vilket följer "hvertings egenverdi og hvertings sammenheng med andre" (ibid.:120). Min invändning är däremot inte som helhet en invändning mot Asplund. Lovejoys diskurs är bara en diskurs över en viss tankefigur. Naess kan vara en annan över samma. Med Naess söker Breaker efter en tankefigur som står i dialektisk motsättning till det som är; till den bestående onda ordningen - till det som till sitt väsen är förkastligt.

En annan linje i Naess ekosofi är hans markerade distansering från den grunda ekologiska rörelsen. Det rör sig om ett vänligt avståndstagande (gandhiskt) som är konsekvent inkedjat i hans vetenskapsteoretiska/kunskapsteoretiska position och i hans uppgörelse med det positivistiska samhället (och landskapet, som Asplund säger). Den grunda ekologin kan inlemmas i kapitalismen,

befarar Naess, medan den djupa är oförenlig med kapitalismen. Den djupa ekologiska rörelsens väg kan sammanfattas genom följande punkter: (Naess 1981b:22-27)

- Mot förorening
- Resurshushållning, resursfördelning
- Befolkningsstabilisering
- Klasslöshet
- Självstyre
- Decentralisering
- Lokalsamhällen
- Regional utbyggnad
- Självförsörjning
- Arbetsfördelning
- Komplext (mångsidigt, inte komplicerat-invecklat)
- Mångfald. Självutveckling
- Att skydda olika kulturer
- Symbios (ett ekosofiskt "slagord" för den ömsesidiga nyttan till skillnad från den vulgärdarwinistiska slagdängan "kampen för tillvaron";LC)
- Egalitarism (i biosfären) "kamp mot människans självutplånande avståndstagande från andra former av liv och hennes hybris (överlägsenhetskomplex)"
- Kamp mot människans självdomesticering "tendensen att göra sig själv till husdjur. Studier av husdjur och andra djur i trånga zoologiska trädgårdar visar på, att djur bildar nya slags samhällen och uppför sig helt annorlunda i de nya främmande och miljöfattiga förållandena"
- Självttänkande - Samspel i naturen - Gestaltttänkande - Relations-tänkande
- Helhets och Systemttänkande - "Alltså mot orsaks och föremålstänkande"
- Docta Ignorantia - medvetet ovetande - En uppmaning till ödmjukhet och inte hybris inför vårt ökade vetande som samtidigt betyder ökat ovetande (jmf. kap. IV)

Den grunda ekologismen begränsar sig enligt Naess i huvudsak till de två första punkterna: kamp mot föroreningar, kamp för resurshushållning. Det är först när vi kommer djupare ner som vi kan förändra samhället och livet i ekosofisk riktning, som vi förkastar den bestående ordningen (till sitt väsen).

De tre sista punkterna (ovan) är ett uttryck för vetenskapsfilosofiska ståndpunkter i Naess ekosofi. När Naess ifrågasätter distinktionen mellan subjektet "inne i medvetandet" och objektet "ute i naturen", gör han det i ett sammanhang som närmar ekosofin till fysiken och vissa österländska traditioner.⁸⁸ I vissa versioner av den förra betraktas partiklar inte som tillstånd utan just som procentuella knutpunkter i ett fält. I de senare är det människans subjekt som är en sådan knutpunkt (se Capra ibid., jmf. Håkanson ibid.).

Asplund ser Naess "knutpunkter i ett fält av relationer" som utbytbar mot "arter i tillvarons stora kedja" (alltså "Lovejoys tankefigur"). Själv betraktar jag den "taoistiska" tankefiguren som mer relevant.

Upphävandet (näranog) av särskiljandet av "inne i medvetandet" och "ute i naturen", till en beskrivning av ett fält där det inte längre finns någon skarp gräns mellan tinget och omgivningen - är den postpositivistiska konsekvensen av den modifierade behaviorismens uppmjukning av "the far outside" till "the near outside". Asplund ser en betydande närhet mellan Naess Väg och Meads stora kedjeinteraktionismer i *Mind Self and Society* (1934), så som de fokuseras i den välkända aforismen "We must be others if we are to be ourselves. Asplund jämför med Naess Gandhi-inspirerade teori om självets enhet med andra levande väsen. Meads djupa (Asplund) teori om rollövertagandet har vidare paralleller i Naess tes om det expanderande jaget. Som Naess skriver:

På samma sätt är en person, en människa i personologisk mening, ett fragment av naturen om den också är en relationsknutpunkt inom det totala fältet. *Identifieringsprocessen är en process där relationerna som definierar knutpunkten utvidgas till att omfatta mer och mer. "Jaget" växer.* (1981b:66;kurs.LC)

Asplund kunde också ha nämnt Naess Spinoza-inspirerade relationismer. Vid tolkningen av en sats hos Spinoza skriver Naess sitt "We must be others":

..in my reconstruction I end up holding that every existing thing is to some extent in itself (because of its particular essence) and to some extent in something not itself (because of higher order Gestalts) (1982b:212)

Också i (vad jag kallar) Naess ontiska befrielsekategori ser Asplund en betydande likhet med Mead. Asplund:

I den sista tredjedelen av "Mind, Self and Society", ... beskrev Mead ett slags utopi. Denna utopi uppvisar affinitet med Naess våldsfria samhälle i ekonomisk jämvikt. Mead drömde om människor utrustade med en "fulländad social intelligens". I denna ingår uppenbarliga ekologiska insikter av typen: alla levande väsen är djupast sett ett; att skada andra är att skada sig själv - Naess talar om "sybiotisk samlevnad". Mead talar om *grannsamja* ("Neighbourness"). Detta är en mytisk och exalterad grannsamja. Associationer till småborgerligt förortsliv är malplacerade. (ibid.:231)

Vad rör Mead och Naess finns det också väsentliga ting som skiljer, och som inte Asplund nämner. Mead, vars credo för övrigt gäller individen, har, liksom Lovejoy, en homocentrisk inriktning. Naess polimiserar mot det homocentriska. Det är banalt att Mead inte har samma uttalade och vidsträckt ekologiska perspektiv som Naess (vilket han knappast kan ha). Det är mindre banalt

att Naess representerar en avgjort medvetnare aktivism, i linje med sin befrielsekategori, än Mead. Naess är den civila olydnadens ideolog och uttalat anti-kapitalistisk, anti-teknokratisk etc. (dock utan att kunna stoppas in i den traditionella höger-vänsterpolitiken). Fast jag delar samtidigt Asplunds uppfattning om det andliga släktskapet mellan Naess och Mead - Ja, är inte båda relationister som kommit att utveckla sin ursprungliga behaviorism till positioner långt bortom densamma? Det senare är en inte ovanlig uppfattning om Meads "Mind, Self and Society" - *from a perspective of a behaviorist* (som hela tiden lyder). Någon kanske säger att Mead är en förklädd anti-behaviorist (se ex.vis Berg 1976).

Det som framförallt förenar Naess med Breaker är inte hans metodologi (metodologiskt tillhör Naess inte fullt ut den Breaker (1-2) som förenar sig med Feyerabend), utan hans utopiska kritik av det positivt givna samhället. Naess djupa ekologiska väg - hans tao (se Elders 1982) - vänder essentiellt sin kritik mot grunderna för de existerande och dominerande samhällsformationerna, mot det positivistiska samhället och landskapet (Asplund); från militant storskalig industrialism till struktur-imperialistisk post-industrialism ("allt" görs till s k informations-samhälle) - vare sig de framträder i kapitalistisk eller realsozialistisk form. Naess utopi, hans *Ekosofia* - landet Ingenstades - representerar ett tankesystem som ifrågasätter och upphävande konkurrerar med hela den existerande samhällsordningen ("den bestående ordningen är till sitt väsen förkastlig"). I denna mening bidrar Naess till Breaker av tredje graden och till kvalificeringen av Breakers ontiska befrielsekategori. Till detta återkommer jag.

3. Ekosofia

Den djupa ekosofin är en rörelse, en expansion från ditt eget själv, i och med allt annat levande, till *det stora Självet*. Naess "självförverkligande! - maximering av ekosofi T - skall ses i det perspektivet. Självet (det "lilla" - "egna") är förverkligat i samma grad som Självet är förverkligat.

Det är Spinoza och Gandhi som djupast påverkat ekosfären i Naess ekosofi: "Deus sive Natura". Spinozas strävan var att inlemma, immanera, det gudomliga i naturen. Alltså Gud naturen, Naturen Gud. Med hjälp av Spinoza formar Naess en naturuppfattning som förenar ett intellektuellt, fast inte positivistiskt eller homocentriskt, *vi och stjärnehimlen*, med den spontana glädjen över naturen och det unika mötet med det enskilda (helheten som enskild gestalt).⁸⁹⁾

Det innebär avsevärda fördelar menar Naess att använda ett spinozistiskt naturbegrepp i ekosofin - Det hel-iggör naturen och utesluter antropocentrism. Det är förenligt med gestalttänkande (i motsats till atomism), där gestalt står för det enskildas helhet i den större helheten. Det ger en naturförståelse av det enskilda "under evighetens synpunkt" och det gör naturförståelse proportionell till djupet i självförståelsen och förståelseglädjen.⁹⁰⁾ Naess använder Spinoza för att tvära skiljelinjen mellan natur och kultur (subjekt-objekt) och mellan naturvetenskap och samhällsvetenskap. Förståelse blir helhetliga förståelseakter som försigår i ett maximalt perspektiv (för Naess primärt i förhållande till kunskap-vetande). Säger vi: "Vi ser det i ett sådant perspektiv", så återgår vi till en subjekt-objekt uppdelning. Naess kritiserar, som följd av detta, tanken att enbart samhällsvetenskaperna kan vara frigörande, genom "akter av social insikt". "Akter av natur-insikt" kan, som jag tolkar Naess, vara lika frigörande. Det finns i detta avseende ingen principiell skillnad mellan natur och samhällsvetenskap.⁹¹⁾⁹²⁾

Med Gandhi tillkommer principerna om *icke våld* (ahimsa), *självtillit* och *självrealisering*, som hela tiden skönjbara, ibland mycket manifest markanta, gestalter i Naess fält. Ur dessa inspirationer och i kontakt med österländska tanketraditioner bygger Naess upp sitt begrepp *självförverkligande*. I Bhagavadgita heter det:

He whose self is harmonized by yoga sees the Self abiding in all beings in Self; everywhere he sees the same, (se även Naess 1981b:334)

Barnet, för att återknyta till Mead, vandrar sin socialiserande väg från de barnsligt ego-centriska rollekarna till det mogna allvaret bland de generaliserade andra. Jag barnet måste bli Jag samhället för att bli mig själv (för att "förverkliga mig"). Den ekosofiska rörelsen går ett steg längre. Det räcker inte med de andra = samhället-människorna. Vi måste bli alla de andra varelserna för att bli oss själva, för att bli självförverkligade. Naess:

N1. Maximalt självförverkligande

Denna norm säger inget om dig eller om människor i allmänhet. Den måste ses som en positiv bedömning av den generella livsutvecklingen av alla möjligheter för liv i en mycket vid bemärkelse (i enlighet med Spinozas och Whiteheads panpsykism). Begreppet "jag" i betydelsen väsen eller natur.

H1 Den enskilde individens fullständiga självförverkligande är beroende av allas självförverkligande (1981b:338)

Det är klart att Naess med självförverkligande (eller självrealisering) inte avser detsamma som Maslow (se även fig.7). Maslows självförverkligande är industrisamhällets och kanske ännu mer det postindustriella samhällets positivistiska självförverkligande? Ett självförverkligande som (för att tala med Lasch 1981) kondenseras med den narcissistiska människan (ett självförverkligande som dock mycket väl kan uttrycka sig genom anti-positivistiska förtecken). Asplund kallar Maslows självrealisering för en "vaxel-låde och motorvägsmodell":

Den mänskliga motivationsmotorn är utrustad med lägre och högre växlar. Ettan, tvåan, trean, fyran *plus en överväxel*. När den sista läggs in uppträder "peak experiences". Så länge man ligger och segdrar på de lägre växelnarna brusar den övriga trafiken förbi en. Högre växlar möjliggör omkörningar. När överväxeln kopplas in flyger man fram i splendid isolation. (1979:236)⁹³

Ofstad (1982) oroar sig för att Naess maximerade självförverkligande förutsätter ett "sant" eller "moralistiskt" jag. Hur, om så inte vore fallet, skulle vi annars kunna förverkliga oss och vara säkra på att det inte sker på bekostnad av andra, frågar sig Ofstad, och exemplifierar:

.. a vital and dynamic shipowner outdoes his colleagues and competitors, making them all bankrupt. He dominates the field and "realizez himself". But where have all this colleagues gone? Gone to graveyards everyone. (1982:254)

Maslows (om vi får tro Asplund), men även Ofstads, uppfattning om självförverkligande tycks emellertid referera till det ego-centriska individuella jaget. Enlig min mening skall Naess inte läsas på det viset. Naess maxim "självförverkligande" är ett koncentrerat uttryck för enheten i en social, psykologisk och ontologisk hypotes (den refererar samtidigt till "society of all living beings" och självförverkligande som individuell process). Ett ökat självförverkligande för en person samvarierar med ökande mognad, vilken innebär att allt mer av personligheten aktiveras i relation till allt mer av omgivningen. Det rör sig alltså om ett *expanderande själv* i en panpsykisk relation och process; om relationen självvet-Självvet (det stora Självvet). Det stora Självvet eller Atman (som hinduerna säger) står för att livet djupast sett är ett och för att självvet (det enskilda "lilla" självvet) befinner sig i detta som en gestalt, som en (d)helhet i den större.

Det står också för den mognadsprocess - det expanderande
självvet - varigenom självvet närmar sig det stora Självvet ("Realisation of the self, with capital S", skriver Naess). Självförverkligande innebär därför förverkligande av livets ett-het, det stora livssammanhängande - Gaias - självförverkligande.

reducerar potentialen för självförverkligande liksom Förtryck reducerar SP. Normen N1 ger därför normen *Maximera självbestämmandet* (förutsätter maximering av mångfald och maximering av allas förverkligande av SP) och hypotesen *Ökning av självbestämmandet ökar S*.

Samtidigt utgör Gaias självförverkligande inte ett hinder för eller ett upphävande av det "lilla" självet. Dessa storheter förutsätter varandra och kan i sista instans ej förverkligas på bekostnad av varandra (av vilket följer att, ex.vis, det inskränkta ego-centriska självförverkligandet får ge vika för den större helheten - "One is said", skriver Naess:

.. to cultivate oneself when acting egoistically and when one is developing traits conducive to "winning". What I suggest in such cases is that people underestimate themselves. They need to cultivate the ego and winning in order to realize their potentials. Nor do they in order to broaden and deepen the self ignore or suppress the ego: *the self-realization does not imply ego-mortification.* (1982c:263)

Eller:

..self-realization, cannot develop far without (...) the development of the narrow ego of the small child into the comprehensive structure of a Self that comprises all human beings, such that there is a deep identification of individuals with all life. (Naess 1977:70-1, i S. Naess 1982:278)

Gaia, helhetens självförverkligande, förutsätter i själva verket delhelheternas självförverkligande: "It is suggested that the *absolute* maximum for an individual can only be reached if the level of all others also reaches a maximum" (Naess 1982:284). Tanken att självförverkligande är lika med egocentrism bygger däremot enligt Naess på ett alltför trångt, isolerande, perspektiv på personligheten - "Increasing maturity activizes more of the personality in relation to more of the environment". För Naess betyder ökat självförverkligande definitionsmässigt ökad samhörighet (mellan människor/med skapelsen) och ego-decentralisering, men en egodecentralisering utan upplösning av egot.⁹⁴) Således, att säga att något betyder högre självförverkligande för en, men lägre för en annan, är med Naess mått mått en *själv motsägelse*. Den bättre möjligheten är alltid en lösning som höjer bådas:

Summing up this point we might say that if in a particular situation an increase of self-realization of A implies a decrease of that of B, there is always a solution of the conflict which brings increase to both. (1982:285)

Våld, destruktiva ingrepp mot Gaia och förtryck av någons potentialer (för SF) är alltså inte förenligt med (någons) självförverkligande. För Gandhi är segern, genom icke-våld över "the wrong-doer" (Naess 1974b) - förtryckaren och våldsverkaren - inget som går ut över wrong-doers självförverkligande. "En icke-våldsaktion lämnar inga offer på slagfältet", säger Gandhi.

Tvärtom, enligt Naess (Gandhi), når i ett sådant fall både icke-våldsverkarna och wrong-doers ett högre självförverkligande. Och, om våldsverkarna segrar förlorar båda parter i självförverkligande. Naess lägger bevisbördan på den som förnekar hypotesen att wrong-doers förlorar genom att segra; att den som "gör ont far ont".

Vi har rätt att förverkliga oss genom att ta ved och virke ur skogen, men om ex.vis Amazonas djungler överexploateras så hindras skogen i sitt självförverkligande. För människa och skog hänger samman och våld mot skogen betyder våld mot oss själva, mot helheten; mot envar. Vi kan säga att denna självförverkligandets balans - Naess tankefigur - i princip är lika med Gaia's biosfäriska balans. Självförverkligande betyder i så fall maximerad Gaiabalans.

Däremot skall vi inte se Naess Gaia-lära i, främst, empiriska termer, utan som en riktungsangivelse för självförverkligande. Hypotesen "fullständigt självförverkligande" refererar till ett metafysiskt maximum av utveckling (Naess 1981b:338). Självförverkligande är alltså inte i den meningen och i ortodox betydelse vetenskapligt mätbart (även om det i viss mening också kan vara mätbart; se nedan). Naess är medveten om detta men försvarar sig:

The classification of objects, things or processes in the universe is different in different cultures. In the vast majority of cultures myth, metaphysics, and more complex units in the form of religions, dominate the "inventories". In the industrial societies rather crude "scientific" classifications seem slowly to gain domination. I say "crude" because they accept scientific theories as descriptions of reality and also comprise belief in verification and falsification. Accepting a philosophy of science that does not comprise such a belief, it is natural to look with greater tolerance at kinds of sentences with seem to be in conflict with "the scientific outlook" (Russel). Two such kinds of sentences are made extensive of use in Ecosophy T: "Basically life is one" and "Realization of the Self (with capital S)". I am not going to eliminate them in favour of more precise sentences before I feel I have "extracted more gold" from contemplating them in the context of Eastern and Western metaphysics plus recent scientific speculations such as those of J.E. Lovelock in his Gaia: A New Look at Life on Earth, (1982a:283) 95)

Naess ontiska befrielse-lära förutsätter alltså i förlängningen också ett empiriskt sammanhang. Gaia är metafysik, men är samtidigt en vetenskaplig spekulatión (som implicerar det mätbara; det för människa och skog onda: ökad nedhuggning av skog - minskad syreproduktion, skador på ozonlagret etc).

Naess självförverkligandelära är också en förutsättning för den utopism som jag med Breaker ser som uttryck för hans befrielse-kategori - Maximera självförverkligandet: *What I try to do is to present egalitarianism as a "natural" outcome of maturity of human development*" (ibid.:262;kurs.LC) Naess kategori har även en breaker-terapeutisk sida:

I fully subscribe to the overriding importance of working for better social conditions, locally, regionally and globally. But this addendum does not decrease the relevance of the utopian thinking. We need stars to guide our way, flashlights are scarcely enough.
(ibid.:286)

I sin helhet blir Naess Ekosofia en plädering för den bättre möjligheten (i linje med Breaker). Den ekosofiska läran om det stora Självvet, denna riktningsangivelse, är skeptikern Naess zetetiska (oupphörliga) sökande efter sanningen - Att ge upp är samma sak som att säga att något önskvärt inte går att uppnå.⁹⁶)

Det stora Självvet är också Naess jag-döda själv. Det representerar emellertid ingen position baksidesom samhället (som vissa gurus). Det representerar en tredje ståndpunkt (eller utgångspunkten för en sådan), mellan vetenskaparen som objektiv åskådare (främlingen) och vetenskaparen vars företag är ett uttryck för den egna personlighetens deltagande - den sig självförverkligande egocentriske vetenskaparen. Den förre är förrent objektiv, den senare subjektiv. Den tredje är mänsklig och essentiellt objektiv. Genom den tredje ståndpunkten som är zetetisk, skeptisk, ekosofisk, ger vetenskaparen uttryck åt det stora Självvet. Det är samtidigt en Breaker-position.

Naess, ekosofen, är liksom Gandhi en karmayogi - en filosof som söker sanningen i och genom handling. Inte så som den som söker målet-sanningen i en slutstation "där borta", utan som den zetetiska skeptikerns oavslutade sökande efter sanningen (analogt med Gandhis: Det finns ingen väg till fred, fred är vägen).

4. Skepticism

Naess betecknar själv sin skepticism som *zetetisk* (se 1968a, 1980, 1982). Med det avser Naess en sökande skepticism (ej att förväxla med *seeker*-aktivitet), som stöttar en ökande öppenhet (mångfaldhetsprincipen) inför mängden av teorier, hypoteser och empiriska eventualiteter. Det sista bör, som jag tolkar det, också förstås som en öppenhet inför Breakers ontiska befrielsekategorier. För somliga forskare (ex.vis Burnyeat 1980) är skeptikern en passiv konformist - Den som tvivlar på allt faller ner i en passiv uppgivenhet inför det som är. Naess skepticism innebär tvärtom en aktiv nonkonformism. Samtidigt innebär den ett varsamt fast stringent och meditativt förhållande till praxis-empiri, som vänder sig mot tvivelarna på allt - Den som tvivlar på allt blir handlingsförlamad, som den som faller i sjön och gör det till en akademisk fråga huruvida fallet existerar.

I sin plädering för den zetetiska skepticismen vänder sig Naess till Sextus (se Sextus Empiricos *Outlines of Pyrrhonism* 1961), vilken delar in filosoferna i tre kategorier: de som gör anspråk på att ha funnit sanningen, de som försäkrar (assert) att det inte är möjligt att finna någon och de som inte tror att de har funnit sanningen, men som tror att det är möjligt att finna den och som därför fortsätter sökandet. Den första positionen kallas *dogmatisk*, den andra *akademisk* och den tredje för *pyrrhonsk*. De två sista tillhör det skeptiska förhållnings-sättet. Naess orienterar sig mot det tredje och tar avstånd både från den dogmatiska och den akademiska positionen. Den akademiska skepticismen kallar Naess för *negativt dogmatisk*. Det implikerar att han ser dogmatiken och den negativa dogmatiken som samma andas barn, som ledande till samma eller en liknande relation till det bestående. Att vara akademisk skeptiker är att i sämsta mening leva i de blå teoriernas värld. För, att vara blåögd (som den barnslige dogmatikern) och att tvivla på all blåögdhet ("allt är i grund och botten blåögt") blir samma sak. Den som gör så, ger upp.

I Breakers perspektiv är de dogmatiska och akademiska positionerna ett ställningstagande för Seeker. Om vi ser till konsekvenserna, tar de totala skeptikerna ställning genom sin uppgivenhet och oförmågenhet i förhållande till det som är. Sanningsägarna gör det genom sin prudentliga iver att mura in sanningen. "In the sense of Sextus, "dogmatism" has by definition to do with assertions pretending to *establish* truth, that it is so - full stop" (Naess 1982a:204). Men den akademiska positionen är lika förödande. Naess:

To ask for a solution (in terms of established truth?) that the world is finite or infinite (etc) as a precondition of adherence to religion is like asking for answers to what kind of poison etc has been used when one is struck by an arrow. Efforts should be concentrated on how to get the arrow out of the body. It would take a long time to arrive at answers to the question of the poison used before we can answer. One of the basic arguments of Sextus against both Academics and Dogmatists is that of Rashness (*propetia*). To assert truth may be rash and therefore to be avoided. But this does not imply avoidance of search, or certainty that

truth cannot be found. And mild forms of search are compatible with peace of mind. Buddha seems to admit that. (ibid.:205)

Naess zetetiskt pragmatiska skepticism (som han för övrigt mera förbinder med "vanligt folkvett", än med "buddhistiskt tänkande") används för att legitimera det ekosofiska företaget.⁹⁷) Naess skriver (i en debatt med Harald Ofstad):

My question is: How do we distinguish *ethically* justifiable Comments from *ethically* objectionable ones?

If Ofstad commits himself to the ethical assertion

(1) Intensive pain is intrinsically bad,

I shall try to find out what kind of bases Ofstad commits himself, apart from reasonableness. (Reason helps but is not sufficient!) "Ethical statements" he says "are used to express one's commitments, e.g. through guiding prescribing, recommending, commending, approving, disapproving, praising, condemning, etc. Hence, the function of ethical statements is not to say about what is empirically the case. They say about what is or is not empirically the case that it ought or ought not to be the case, or that it is (or would be) valuable that it is or is not (or were or were not) the case".

The crucial concept for me is not "to be empirically the case" but the more fundamental "to be the case". Suppose some of us say "It is the case that to torture is bad and wrong", means generally the same as "I (we people) prescribe (recommend, commend, approve etc) that one should not torture". This kind of assumption of synonymity would lead to strange conversations. The experience that *evidently* to torture is wrong may be somehow illusory, but the burden of proof falls on those who deny the appropriateness of the expression "to be the case". Very good arguments have been put forth, but not conclusive ones, as far as I can understand.

Applied to (1) one may say that Ofstad in the quotation above supports the assertion (2):

(2) It is *not the case* that intensive pain is intrinsically bad. I may view typical ethical judgements are *spontaneously experienced* as based on a kind of insight. The insight is experienced as insight into something. Something is the case, a *Sachverhalt*, "that something is so and not otherwise". The ethical judgement gives verbal expression to this *Sachverhalt*.

There is *in* this experience no subject *having* the experience. It happens before any *cogito ergo sum*. Reflecting upon this spontaneous experience we may adopt a conceptual framework with a decisive subject/object distinction. But spontaneous experience is an experiential, or empirical (I identify the terms), bases both for ethical commitment, and for the assertion that ethical norms may be more than subjectively valid.

Verbal expressions of what is spontaneously experienced is open to philosophical and other doubts. What I wish to maintain here (against Ofstad, p.244) is that I assert *there is more than a mere logical possibility of objective validity of ethical statements*. There is experimental evidence, however doubtful. The assertion (1) offers an example. The "burden of proof" in my view rests mainly on those adhering to (2), because spontaneous experience favours the objectivist point of view. (1982c:260-1)⁹⁸

En zetetisk skeptiker i Naess tappning är alltså en sannings-sökare försänt i praxis, men utan att vara fångad av praxis. Han/hon ger aldrig upp. Sökandet efter sanningen är bottenlöst. En zetetisk skeptiker är en breaker. Naess (i Scepticism):

The mature sceptic is still a seeker (dock inte Seeker; LC). He does not claim to *know* that truth cannot be found in any matter. So, he is prepared to investigate and evaluate any new argument in relation to any conclusion. He leaves all questions open, but without leaving the question. He has, however, given up his original, ultimate aim of gaining peace of mind by finding truth, because it so happened that he came by peace of mind in another way. (1968a:5-6)

Naess zetetiska försvar för etiska val möjliggör, som handlings-orientering, ekosofins biosfäriska egalitarism och ståndpunkten att "intensiv smärta är något ont i sig". Naess, med Breaker (och Feyerabend) är en zetetisk skeptiker, som tror på sanningen, men aldrig upphör att söka den (fast Feyerabend kanske inte skulle använda så stora ord som sanning). En sanningssökare blir en Seeker först den dag han/hon gör anspråk på att ha funnit den och därför slutar att söka den, eller kastar in handduken till förmån för en akademisk skepticism. Den dogmatismen leder till upplösningen av filosofi och vetenskap, till en uppgivenhet som överlämnar förnuftet till Sanningen. Det är väsentligen en poppersk konsekvens, torde Feyerabend säga. Och Naess, fast mer försiktigt:

But it suggests a philosophy (zetetisk skepticism, LC) that is not confused with well-worked-out varieties of empiricism and scientific fallibilism à la Popper. (1982a:203)

5. Naess och Feyerabend⁹⁹)

Naess skriver inte bokstavligen under på Feyerabends anti-metodologiska dadaism. För Naess är vetenskapen fortfarande vetenskap på ett sätt som Feyerabend skulle opponera sig mot. Naess (1980) anser t.ex att kritiken mot vetenskapen bör jämföras med den tidigare kritiken mot kristendomen. På samma sätt som vi inte får förväxla kristendomen definierad som Bergspredikan med korsfararnas och renässanspåvarnas illgärningar, får vi inte identifiera forskning med diverse godtyckliga aspekter på nutidens vetenskap. Det avgörande för Naess är emellertid vetenskapen i praxis. Det är i praxis som Naess erkänner att gränsen kan vara svår att dra

mellan vetenskap och icke vetenskap. Eftersom vetenskapen är ett företag är den "rena" vetenskapen tämligen ovidkommande. Det är praxis som är det viktiga. Det vetenskapliga, det "metafysiska" och forskaren sammanbinds liksom subjekt och objekt i en fält av relationer. Naess:

1. Vetenskapliga metoder omfattar saklighetsnormerna. Detta innebär vissa anspråk på frihet, oberoende, neutralitet, objektivitet, förutsättningslöshet. Vid en precis definition av anspråken behöver man inte använda något av dessa ord.

2. Saklighetsnormer är fragment av ett mer omfattande normsystem (i detta arbete: Ekosofi T). Om man t ex genom att vara osaklig kan rädda en människa från tortyr, kan det bli ens plikt att vara osaklig, sett utifrån etiska normer. En forskare som sådan får inget särskilt plus om han handlar osakligt i ett sådant fall. Inte heller om han eller hon "står i folket tjänst". Men så är tonvikten också obetydlig på substansiveringen "forskare som sådan". En forskare ingår i ett relationsnät och kan inte plockas ut ur detta. Handlingen måste ske utifrån en helhetssyn, som innefattar en politisk målsättning. (1981b:40; kurs LC)

Om vi håller oss till sålunda gjorda helhetsbedömningar (gestalter) kan vi göra flera fruktbara jämförelser mellan Naess och Feyerabend. Jämförelser som pekar i riktning mot att vetenskap väsentligen är en anarkistisk verksamhet, samtidigt som det finns "en vetenskap för anarkister" - "Why not a Science for Anarchists to?", frågar Naess (1975a). Som gestalter kan Naess och Feyerabends filisofier i ett avseende liknas vid en sorts välkända psykologiska testfigurer; t ex den där vi i det ena ögonblicket ser en parisisk (?) dam av värld och i det andra en huckleförsedd gumma (se Hanson 1977) - "It is not that time now", säger Feyerabend när han försvarar sin dadaism, medan han samtidigt erkänner att det finns andra tider då det just är nödvändigt att försvara reglerna och inget annat. Naess säger samma sak - *det är inte den tiden nu* - när han går in i debatten om det fria samhället (nu till skillnad från förkrigstiden tycks stor-vetenskapen vara ett större hot mot "männskliga värden" än det som Popper m fl kallar för pseudovetenskap etc). Vad Naess och Feyerabend upptäckt är att det är samma rationalitet som skapat och skapar det positivistiska samhället och landskapet. De har insett att denna instrumentella, tekniska rationalitet, denna av vetenskapen legitimerade ideologi, inte garanterar människovärdiga former, utan tvärtom är ett hot emot dem (det största?).

Naess kritiserar alldeles som Feyerabend vetenskapens monopolisering av det teoretiska fältet och positivismens fasthållande vid att vetenskaplig kunskap är lika med kunskap överhuvudtaget. Naess har sin mångfaldighetsprincip, Feyerabend sitt mångfaldighetskriterium. "Allt är möjligt", håller Naess med, men utgångspunkt från möjligheternas princip. Det är en princip som också implicit förutsätter Feyerabends envishetskriterium. Deviserna "Allting är möjligt" och "Allting är tillåtet" är dock inte identiska. Den förra handlar om att något kan existera och den senare om att "alla" metoder är tillåtna. Men de är i andan om barn av samma kritik mot den vetenskap som skriver sig med versaler - "Og

foreligger det ikke flere, men bare en teori, så er det forskarens oppgave å utarbeide flere innbyrdes konkurrerende teorier", skriver som kjent, Slagstad om Naess mångfaldighetsprinsipp. Sett i perspektivet av kritikken mot positivismen og den instrumentella rationaliteten blir Naess mångfaldighetsprinsipp ett forsiktig metodologisktt og *existentiellt* försvar för Feyerabends kontrainduktiva oppmaning.

Samtidig återkommer Naess till sitt större vetenskapsförtroende i det han (1975) kritiserar Feyerabend för att alltför mycket låta vetenskapen stå för den elitistiska vetenskapen (en elitism i Elzingas mening; se kap.IV.2), den som håller sig integrerad med maktens centrum. Men, menar Naess, det finns också en vetenskap som kan tjäna alternativen, minoriteterna och "anarkisterna" - Varför inte en vetenskap för dem? För tvärtom, säger Naess, kan vetenskaplig upplysning vara ett medel för dessa gruppers intresse, och den kan vara det bästa sättet att hålla en kritisk distans till etablissemangets vetenskap. Naess:

Feyerabend is, I think, completely justified in combating overestimation of insights gained through methodologically "correct" procedures, and in combating the illusion that scientific theories are inferred by some kind of inductive logic from indisputable data. But this overestimation is, after all, not a general attitude. And one of the ways of combating overestimations is to teach better, more critical, philosophy of science, especially history, sociology, and politics of science in a philosophical perspective. This means: not less, but more relevant science! (1975a:186)

I detta närmar sig Naess en annan grön, Rudolf Bahro och dennes kulturrevolution. För Bahro (1978) är vetenskapen i dess instrumentellt rationella framträdande, som för Naess, sammanfluten med den teknologi om vilken Ernst Bloch skriver: Människans teknologi står i naturen som en angriparsarmé i fiendeland. När Bahro talar om nödvändigheten att göra en resa i det inre istället för den resa vi gjort i det yttre - där landskapet är fyllt av den instrumentellt rationella tekniken och vetenskapen - så avser han just de slags alternativ som Naess skisserar. Även om Bahro ofta talar om Beethoven, Hölderlin, Fichte och Göthe - *bildningen* - som konkurrerande alternativ till den yttre resan.

Samtidig förs Naess och Feyerabend samman igen. Den senare är inte talesman för vetenskapens totala normlöshet. Feyerabend är inte emot regler som sådana, men rekommenderar de gamla visdomsorden att lagen inte är till för sin egen skull. Vetenskapen klarar sig ändå (eller just därför) och reglerna måste sättas in i sitt sammanhang (- andan, dynamiken och det kontextuella fältet). Feyerabend är alltså ingen akademisk skeptiker (negativ dogmatiker) utan i praxis en zetetisk skeptiker. Den zetetiske skeptikern förutsätter en intellektuell process som enbart kan hållas vid liv utan tvingande regler och lagbundenheter. Naess tycks sluta upp bakom detta med sitt totala verk även om det behåller en envisare metodologisk tro inom sig.

IX BREAKER SOM EKOSOF

Ekosofin som den framstår genom Naess lära, hans Ekosofi T, kvalificerar Breakers ontiska befrielsekategori. Den anger riktningen - maximera självförverkligandet - för den transcenderande principens oavslutande rörelse mot den bättre verkligheten. Ekosofia eller samhället med fullständigt självförverkligande - Gaias eller det stora självets samhälle - är Naess utopiska vision. Det är detta samhälle, vilket, likt Peirces socio-logica och Breakers ontiska kategori, fungerar som ett normativt-kritiskt element och som en transcendental styrprincip för Naess utopiska forskning; ett instrument för en bättre ordning under himlen (Gaia).¹⁰⁰

Ekosofi T har liksom Breaker ett immanent skydd mot dogmatiseringen eller ideologiseringen av utopin (här avser jag som tidigare en ideologisk forskning som i motsats till utopisk legitimerar den bestående ordningen) - ett skydd mot reduktionism och ekologism. Hos Breaker utgörs detta skydd av det ontologiska postulatet och den ontiska befrielsekategorin, som innebär att Breaker i nuet aldrig ger upp breaker-verksamheten. För Breaker står den normativt-kritiska och utopiska forskningen överst på dagordningen; i den meningen är Breaker "permanent revolutionär", permanent negerande. I Ekosofi T kompletteras detta av Naess vägledare den zetetiska skepticis-men, som innebär ett aldrig avslutat sökande efter sanningen. Vi kan, analogt med den tidigare parafraserade Gandhi-maximen säga: Ekosofia är inte målet, ekosofia är vägen.

Detta, att Naess och Breakers befrielsekategorier är metafysiska och samtidigt zetetiskt skeptiska (alltså med en direkt kontakt med praxis/empiri), är en fördel för det kritiska arbetet. Det innebär ett värn mot att utopin fastslås om uppnådd (varvid den omvandlas till ideologi i ovan nämnd betydelse; ex.vis fallet: "Nu har vi vunnit socialismen. Kritiken mot vårt samhälle är därför uttryck för reaktionärernas konspirationer" etc). Det är samtidigt en försäkring mot att utopin blir en idealistisk konstruktion, fränställd nuet, blott i riktning mot staden där borta - utopin som himmelrike. Naess lära är ett incitament för handling nu. Det följer av Naess och Breakers förhållande till empiri (liksom av teorin) att den bestående ordningen är den sämre ordningen (- är till sitt väsen ond; vilket inte motsäger det banala att Breaker kan finna att det som finns är tämligen gott i relation till det som funnits o s v). Detta innebär, om Breaker antar Ekosofi T:s moral, att breaker-aktivitet i riktning mot den bättre verkligheten är legitimerad som sådan enbart om den bidrar

till maximering av självförverkligandet, d v s till det stora Självets tillväxt.

Satsen skall emellertid, analogt med Naess begrepp "fullständigt självförverkligad", ses som en metafysisk maximering av riktningen för Breakers befrielsekategori, och inte som ett krav på vad som empiriskt måste bevisas vara uppfyllt i varje enskilt fall. Men det rör sig heller inte om en enkel sinnelagsetik som enbart ser till den subjektiva avsikten, men lämnar de faktiska konsekvenserna därhän. Om, ex.vis ett land är ockuperat av främmande makt och detta faktum reducerar landsmännens potentiella självförverkligande (och därmed, enligt Ekosofi T, också ockupanternas), så kan vi förenklat tänka oss två motmedel: gerillakrig eller civilmotstånd. Låt oss anta att Breaker föredrar gerillakriget eftersom det snabbare än civilmotståndet antas leda till nationell befrielse och därmed till relativ maximering av självförverkligandet (jag bortser ifrån frågan om krig överhuvudtaget är förenligt med Ekosofi T). Men om gerillakriget medför högre kostnader i form av våld och annan repression från ockupanternas sida (se Wiberg 1979), kan detta medföra lägre självförverkligande (för alla inblandade) än en längre tid av ofrihet, där kampformen är civilmotstånd. I sådana fall gäller konsekvensetiken så till vida att Breaker inte enkelt kan försvara sig med den goda avsiktens ursäkt. Det är en annan sak hur Breaker (och Seeker) bedömer möjligheterna i varje enskilt fall. Satsen om moralen och självförverkligandet anger Breakers yttersta föresats och ständigt närvarande riktningangivelse för handling, och vi kan säga att den på så vis är en sinnelagsetik. Men en sinnelagsetik som samtidigt i praxis kräver hänsynstagande till de praktiska konsekvenserna. Riktningangivelsen är alltså för Naess och Breaker just en ontisk befrielsekategori. Naess:

Ordet "fullständigt" är kursiverat därför att det är fullt möjligt att öka sitt självförverkligande (i snäv mening; LC) oberoende av omgivningen. Hypotesen refererar endast till ett metafysiskt maximum av utveckling. Ett sådant maximum ger dock en fingervisning som är av mer eller mindre vikt också när det gäller självförverkligande av snävare slag. (1981b:338)

Det innebär att enbart homocentrisk breaker-aktivitet inte är moraliskt försvarbar om den därvid inskränker självförverkligandet för andra livsformer, deras potentialer (rum) inom en ekologisk helhet. Vi har att göra med en pan-psykisk jämlikhet; Ekosofi T avvisar att vi med hänvisning till någon yttersta instans kan legitimera vare sig förtryck av människors självförverkligande, eller en homocentricitet på bekostnad av andra livsformer.¹⁰²⁾

För Naess är, som vi sett, en grundförutsättning för en sådan rörelse en allmän sinnelagsförändring. Det gäller inte bara att skapa världen ny utan också att se världen ny; Naess "sinnelagsförändring" implicerar att "skapa" och "se" förutsätter varandra. Varav följer att sinnelagsförändringen måste handlingsmobiliseras. Naess ansluter sig till en tradition enligt vilken mobilisering är den utopiska forskningens praxisform (att handla "alternativt", att "green-peaca", att "krama träd", är som bekant rekommendabelt enligt Ekosofi T).¹⁰³⁾ Naess intar en tredje

ståndpunkt i mobiliseringspraxis genom att ansluta sig till vad vi med Rudolf Bahro kan kalla för de "icke institutionellt socialt-aktivistiska organisationsformerna". En ståndpunkt som skar på tvärsen över institutionaliserade politiska uppdelningar och deras uttryck i klasser, ideologi och vetenskap.

Det är i det här sammanhanget vi skall se Naess delvis positiva syn på fenomenet populism. För Elzinga (1980) är populismen blott en småborgerlig ideologi. Medan Bahro och Naess under vissa betingelser för samman de klasser Elzinga underförstått ställer i nödvändig motsättning till varandra. För, ex.vis, betydande delar av den europeiska "alternativrörelsen" är populismen ett verktyg för det tredje handlingsalternativet ("Det gäller att ha en värld eller ingen alls", säger Bahro). I den traditionen verkar ex.vis Ottar Brox med sin undran över vad som sker i Nordnorge (1966) och genom sin kritik av centralbyråkraterna (1969), samt Hartvig Saetra i sin diskussion om ekologi och socialism (1977). I den traditionen verkar också Naess som skriver:

.. om socialdemokratins tänkande beskrivs som sektors-tänkande och marxisternas som klasstänkande ligger det nära till hands att låta nyckelordet "lokalsamhälle" stå för det populistiska tänkandet. Om det senare utvidgas till global nivå kan vi se fram mot en förskjutning från internationellt till interlokalt tänkande. (ibid.:275) 104)

Genom att Naess sålunda faktiskt erkänner den dialektiska relationen att göra historia och att göras av historien - att vi på karmayogins vis gör våra liv till vad de är genom handling; deltagande i mentalitetsförändrande, frigörande aktioner - kan ekosofin inte reduceras till en idealistisk fålla som odialektiskt låter medvetandet ha företrädare framför varat.¹⁰⁵⁾ Naess är "materialistisk" så tillvida att han ger en bild av den västerländska människan som fången i det industriellt, tekniskt och ekonomiskt rationella systemet, som i en väv där varje tråd är beroende av varje annan tråd. Det är mot den bakgrunden vi skall se Naess program över den grunda respektive djupa ekologiska rörelsen. De två första punkterna (mot förorening, resurshushållning) får sprängkraft enbart om de ses integrerade med de andra. Ensamma blir de blott putsningar av systemet. De övriga grundade på "fälttänkande", "helhets och systemtänkande", på den "biosfäriska egalitarismen" etc, utgör en motsägelse till och är oförenliga med det innevarande systemet. Naess försvarar med den djupa ekologin en kulturell rationalitet som syftar till att tillfredsställa de "mänskliga behoven" (och andra livsformers enligt självförverkligandeläran), i motsats till en teknisk eller ekonomisk rationalitet som, på atomistiskt vis, sätter de kvantitativa och produktiva målen i centrum. Den form av rationalitet som dominerar den existerande samhällsordningen. Den grunda ekologin är väsentligen förenlig med den bestående rationella ordningen.

Breaker ansluter sig till Naess djupa ekosofi. Båda är i nämnd mening utopister som förespråkar kulturell rationalitet, så som den framgår enligt självförverkligandeläran, och en forskning som står i grundläggande motsättning till den existerande samhällsordningen, med dess på ekonomisk rationalitet grundade ideologiska forskning.

Ekosofi T legitimerar Breaker normativt. Naess är breakar (om än i icke idealtypisk mening). Genom sin självförverkligandelära styrd av dess ontiska befrielsekategori är Naess en breakar av tredje graden. Detta är självuppfyllande i den meningen att det är denna lära som Breaker använder sig av för att uppnå tredje graden. Genom den därav följande utopiska forskningsinriktningen och genom den djupa ekologiska rörelsens väg är Naess en breakar också av första graden. Genom dessa storheter (utopi, djup ekologi) kräver Naess vetenskapliga företag djupgående strukturella förändringar av den existerande samhällsordningen. Förändringar, "sanningar", som söks genom handling och zetetisk skepticism. Naess skriver därför de facto under på Breakers ontiska befrielsekategori (som stipuleras genom den första graden); att den potentiella verkligheten är större än och kan vara bättre än den positivt givna. Genom mångfaldens och möjligheternas principer (pluralisme/possibilisme) närmar sig Naess, "uttrycker viss sympati för", den vetenskapsteoretiska anarkismen. Detsamma gäller när han med den ekosofiska diskursen bryter med identifieringen av kunskap som lika med vetenskap (och dessutom inte längre ser vetenskapen som den nödvändigtvis bästa av alla kunskapsformer). Och det gäller då han poängterar forskningen som det vetenskapliga företaget (1980), en verksamhet "mitt i samhället" som inte på ett exklusivt sätt bör avskiljas från övrig verksamhet. Där det i praxis är en liten fråga om huruvida vi kan skilja mellan vetenskap eller inte (Naess stipulerar också genom Ekosofi T att allt tänkande är värdetänkande, och ifrågasätter kraftigt om det överhuvudtaget går att tala om "ren vetenskap").

Vi kan slutligen säga att Naess ansluter sig till Breaker genom att ekosofi T som helhet, som filosofisk och vetenskaplig strategi, ansluter till förhållningssätt som jag med Galtung (1977) anser centrala för utopisk forskning/breakarforskning: den är kritisk (frågar sig om samhället, det givna, överensstämmer med Breakers värderingar), den är värdeutvecklande (den formulerar utopier), den är äronstruktivistisk (den jämför teorier och värderingar, och provar livskraften i den föredragna världen; forskarna hjälper genom sina teorier, värderingar och sin praxis till att göra världen till vad den är), den är verklighetsskapande (s a s en förlängning av det föregående, vilket innebär att värdena sätts i centrum och att gränsen mellan vetenskap och politik - förändring i praktiken - blir flytande; utopisk forskning - mobilisering som praxis - strukturell förändring). Väsentligast innebär dessa sammanbindningar av Naess och Breaker att jag med Ekosofi T konstruerar den tredje gradens Breaker, den normativt-kritiske Breaker (i förlängningen en sociologi med moral, breakar-sociologin).

Jag väljer Ekosofi T också för att, som jag stipulerar, "det är den tiden nu" då ekosofin i Naess version omspannar avgörande ödesproblem (politisk-ekonomisk ojämlikhet, kapitalismens/real-socialismens och det storskaligas kris, ekonomisk rationalitet kontra kulturell, Nord-Syd-relationen, de djupa miljö och resursproblemen, fred-ofred o s v) - För att dess självförverkligandelära, dess tao, utesluter vissa politiska värden (därmed också vetenskapliga och "privata") och innesluter andra, och för att den i linje med Breaker står i djupgående och antagonistisk motsättning till den dominerande både vetenskapliga och samhälle-

liga ordningen (Naess, som Asplund framhåller, "ställde sig ju också bokstavligen utanför, när han avgick från sin professur för att arbeta vidare med den ekosofiska lärobyggnaden och för "icke bare å funksjonere, men også å leve"). (1979:237-8)

Om vi mot bakgrund av vad som nu sagts utgår från en indelning som Galtung (1982) gör av världen som röda, blå, gröna och gula samhällen ("development as national plan and market articulation"), så utesluts dessa samhällsformationer som världsdominerande empiriska fall från de samhällen vars utveckling är förenliga med Ekosofi T (inkluderande partier, organisationer etc som "idealtypiskt och ideologiskt försvarar dem"). Härav följer att Breaker exkluderar röda samhällen ("realsozialistiska"); samhällen med stark centralstyrning och planekonomi och med ett byråkratiskt härskarskikt, blå samhällen ("USA"): storkapitalistiska marknadssamhällen med få institutioner som dämpar kapitalet och marknaden (ofta samhällen med svagt socialdemokratiskt inflytande), gröna samhällen (faktiskt! - "vissa u-länder"): samhällen där den lokala nivån dominerar (lokalsamhällen, lokala marknader, självhushåll), gula samhällen ("japanism"): samhällen med både stark kapitalmakt och statlig centralplanering.¹⁰⁷⁾

Samtliga dessa samhällen innebär potentiellt våld och förtryck av potentialer för självförverkligande. Vi kan utan att i detalj gå in på kapitalismens eller realsocialismens avigsidor konstatera att detta gäller för gula, blå och röda samhällen, genom att de i grunden står i motsättning till den djupa ekologiska rörelsens väg (vilket för övrigt också gäller de röd-blå kombinationerna av samma sort, d v s för "socialdemokratiska samhällen"). Men också det gröna samhället, eller om det snarast skall läsas i Galtungs version - *det mörkgröna*, innebär förtryck av potentialer. Detta täta samhälle där det sociala nätverkets knutar sitter nära och hårt, och där människor ofta förtrycks (t ex) genom auktoritära och i den sociala tätheten svårfrånkomliga relationer; genom kvinnoförtryck (ex.vis omskärkelse, extrem mansdominans), genom förtryck av barn (ex.vis hård aga, spädbarnsmord) och genom en reifierad social konstruktion av verkligheten.¹⁰⁸⁾¹⁰⁹⁾ Naess varnar själv för "gröna överdrifter" och för ekologism. Och Galtung konkluderar:

This something new (Galtungs utopi, LC), in the mind of the present author, might be located in the vast territory roughly described as *light green-light red-light blue*; countries like at present but with much more local autonomy also economically speaking, with smaller scale capitalism and smaller scale socialism, meaning smaller corporations and small national ministries.

In short, the plea would not be for a "dark green" country consisting of mutually isolated and highly self-sufficient communities, essentially agricultural with very light industry only. However much this may have been both the Gandhian and the Maoist perspective in certain phases it is hardly compatible with the images and dreams held by most of the world population today. (ibid.:13-14)

Till det exkluderade hör givetvis också vissa extrema varianter av de exemplifierade samhällena (och analogt deras "likar" i det privata livet), såsom fascismens och fascistens självförverkligande eller, om jag får uttrycka mig något maoistiskt, deras socialfascistiska motsvarigheter på den röda sidan (Gulagadministratörernas självförverkligande etc).

Det Breaker inkluderar inom ramen för det stora Självets tillväxt är i detta fall att se som ett permanent provisorium, eftersom den ontiska befrielsekategorin innebär utopisk forskning i förhållande till *varje* samhällsordning; här uttryckt som ett dynamiskt och dialektiskt utbyte mellan de fyra färgernas samhällen. Alltså något som ligger nära Galtungs "ljus grön-ljus röd-ljusa" samhälle).

Härmed har jag, som tidigare påtalats, inte sagt att ekosofin oundvikligen skulle vara det enda sättet att legitimera en breaker-vetenskap. Ekosofin i Naess form är det exempel jag av ovan nämnda skäl valt och utvecklat. Breakers mål är heller inte Ekosofia som fullfärdig helhet och som sluthägring. Ekosofia är inte vår jordiska variant av staden ovan molnen - Vad helst av detta står som framgått definitionsmässigt i motsättning till Breaker.

X. BREAKER OCH RELATIVISMEN

Den filosofiska relativismen är en ståndpunkt som hävdar värdenas och sanningens relativitet. Sanningen, en sats, är inte sann i och för sig och ett värde är inte ett värde i sig (värderelativism) utan endast för den individ (s k individuell relativism) som omfattar satsen, och/eller i förhållande till en bestämd socio-kulturell kontext; en historia, en tid, en kultur och ett samhälle, människan som art (s k generisk relativism). Olika författare såsom Mannheim, Winch och Kuhn m fl framhåller också att skilda kulturer och tankesystem har olika begrepp och att somliga av dessa begrepp är så radikalt olika att människor, som lever i olika kulturer och tankesystem, lever i helt och hållet olika världar.¹¹⁰⁾ Detta gäller för vardagslivets förhållanden i allmänhet, men också för vetenskap och rationalitet, för sanningen och moral. Min diskurs över Seeker och Breaker ställer ånyo relativismens frågor.

När jag med Feyerabend förklarar att det inte finns någon metod och att allt går, så tycks jag ge plats åt den relativismens demon som hotar med upplösning av varje sociologisk framställning och, som här, av varje metodologi. Vi som förkastar Metoden och misstror föreställningen om kontextfria och överkulturella normer för rationaliteten får finna oss i att vi svårfrånkomligen hamnar i den problematik som är sociologins naturliga följeslagare: Relativismen. "Sociologin", skriver Silverman, "bygger på en lyckosam ironi":

Den försöker studera organiserade praktiker. Samtidigt är den onekligen en socialt organiserad praktik. Sociologiska beskrivningar, metoder och sanningsanspråk framställs av och erkänns (som lekmannabeskrivning, metoder och sanningsanspråk) av och för medlemmar i ett visst samhälle. Deras begriplighet beror på de spel som varje samhälle spelar och på den existensform som uttrycks i spelandet av dessa spel. Nödvändigtvis exemplifierar därför sociologiska framställningar själva de praktiker som de skall beskriva. Varje framställning hotas därför av den oändliga regressens demon, som hotar att knuffa den (och den som gjort framställningen) nedför en sluttning av aldrig avslutade framställningar om framställningarna. (Silverman 1975; i Håkansson 1981:33)

Den kunskapssociologiska paradox som Silverman formulerar, och dess kunskapsteoretiska sammanhang med relativismen, är illa tåld på de flesta håll i den akademiska världen. "Critics feel free to describe it as a threatening tide" (Barnes & Bloor 1982:22). Relativismen, oroar somliga ("högern") för att relativiseringen av de traditionella värdena kan öppna portarna för marxism och totalitism.¹¹¹ Andra ("vänstern") förkastar relativismen för att den befaras underminera engagemanget och för att den försvårar en fördomande kritik av den borgerliga vetenskapen, genom att förmena kritiken möjligheten av en säker avstamp i en egen särskild ståndpunkt. Den kritiken ser överhuvudtaget relativismen som ett hot mot det rationella vetenskapliga förnuftet; en relativism som därtill är självnegerande och som utan en oberoende och kontextneutral norm, en konstant, motsäger själva den rationella kommunikationens möjlighet. Relativismen, antar Barnes & Bloor (ibid.), är illa omtyckt också av de moraliserande samhällstankarna eftersom den gör dem missmodiga. Deras moraliserande har sin plattform i svart-vita uppdelningar, när det utgår från tron på ett säkert och gränsavskiljande dualistiskt förnuft (t ex vetenskap/icke). Dessa uppdelningar kan lätt anpassas till politisk polemik och propaganda; vi de sanna företrädarna för demokratin, världsanden, den Helige Ande eller för de fjättrade produktivkrafternas obetvinnliga tillväxt. När Rorty (1980) kritiserar den traditionella filosofin är det samtidigt en kritik av denna dualism. Rorty försvarar sin "edifying philosopher" en filosof som motsatt dualismen står för det oavslutade ekletiska sökandet efter sanningen (en filosofi för Breaker och den zetetiske skeptikern) och för en "uppbyggelse" (edifying) som betecknar den mognande införståelsen i människans existentiella villkor. Valets börda, som Rorty uttrycker det med sartresk emfas:

Thus the edifying philosopher who points out the incoherence of the urge (stråvan efter sanningen;LC) is treated as a "relativist", one who lacks moral seriousness, because he does not join the common human hope that the burden of choice will pass away. (ibid.:376)

Och:

The edifying philosophers are thus agreeing with Lessing's choice of the infinite striving for truth over "all of truth". (ibid.:377)¹¹²

Det är med detta i grunden kierkegaardska alternativ, ett ställningstagande för "subjektiviteten" på "systemets" bekostnad, som Rorty kritiserar förespråkarna för en dualistisk rationalitet. De som söker "Hela Sanningen" och som har en benägenhet att bruka termen "realivism" som ett filosofiskt/samhällsvetenskapligt skällsord. För ett sätt att fly undan den relativistiska demonen, och som Rorty kritiserar, är att uppsöka spegelmetaforens säkra värld (jmf. kap.II:). Det är en svart-vit värld med subjekt *kontra* externa objekt och upptäckt *kontra* legitimering. Det är vardagens och de olika kulturernas diffusa förening av sunda förnuft, lidelser, mångfald och engagemang *kontra* vetenskapens universalism och värdefrihet.

Feyerabend (1978) följer samma väg som Rorty, Barnes & Bloor när han konstaterar att relativismen ofta angrips inte för att den har blivit beslagen med fel utan för att de intellektuella är rädda för den. Rädda för att relativismen hotar dras ställning i samhället på samma sätt som Upplysningen på sin tid hotade teologernas positioner och inflytande. Det är på samma grunder, säger Feyerabend, som relativismen angrips än av fascister, än av marxister och än av kritiska rationalister. De intellektuella är också rädda för att relativismen hotar deras trygga vrå i livet; relativismen hotar "det konstanta", och de intellektuella individerna är s a s själva sina konstanter:

For the great majority - and that includes Christians, rationalists, liberals and a great many Marxists - there exists only one truth and it must prevail. Tolerance does not mean acceptance of falsehood side by side with truth, it means human treatment of those unfortunately caught in falsehood. Relativism would put end to this comfortable existence in superiority - therefore the aversion. (Feyerabend 1978:80)

Bakom dödskallemärkningen av relativismen ligger slutligen en skräck för moralisk och politisk upplösning, och för en "varför skall vi lyda lagen-inställning" (allt är ju ändå relativt). En skräck som påminner om den som mötte vetenskapen när den var på väg att ersätta kristendomen. Men, som Feyerabend sammanfattar, "replacing religion by rationalism and science did not create paradise - far from it - but it did not create chaos either". Och, anser Feyerabend, det finns ingen grundad anledning tro att det skulle vara annorlunda nu.

*

För Popper är relativismen, vare sig den förekommer som historisk eller vetenskapshistorisk relativism (Kuhn), som lingvistisk, epistemologisk, pragmatisk eller filosofisk relativism (som i Protagoras Hommensuradoktrin: Människan är alltings mått), en logisk, men falsk tes.¹¹³⁾¹¹⁴⁾ Relativismen har nämligen en osedvanlig benägenhet (som Popper befarar) att slinka undan den falsifierade metodens rationella kritik. Relativismen dämmer upp den rationalitetens "permanenta revolution" som enligt popperianismen är vetenskapens sanna väsen. Med detta, är Poppers övertygelse, ligger vägen öppen inte bara för anti-intellektualism, utan också för auktoritära och totalitära idéer. "I think", skriver Popper med referens till Bertrand Russel:

Russel is right when he attributes to epistemology practical consequences for science, ethics, and even politics. For he says that epistemological relativism, or the idea that there is no such thing as objective truth, an epistemological pragmatism, or the idea that truth is the same as usefulness, are closely linked with authoritarian ideas. (1972:4)

Popper sammanfattar sin kritik av relativismen under rubriken "Myten om Ramen". Den relativistiska tesen står sammantaget för att vårt språk, vår kultur, vår historia, våra förväntningar och våra teorier bildar en ram som i sista instans inte själv kan diskuteras eller överskridas. Detta är falskt säger Popper.

Visserligen är vi fångar i en sådan ram, men endast provisoriskt, som fångar i en pickvicksk betydelse. Om vi försöker kan vi bryta oss ur ramen. Vi hamnar då i en ny ram, men en bättre och rymligare som vi i sin tur kan bryta oss ur - Utbrytningsinstrument: den kritiska rationalismen! För Popper är det inte astrologi och vanlig vidskepelse, utan relativismen som är irrationalismens hjärtbastion i vår tid. Men en feyerabendian skulle svara att detta är propaganda som kan liknas vid de fruktansvärda hotbilder vi gör av "det andra" när vår egen identitet är hotad. Om Popper skulle erkänna relativismen skulle Popper förlora fotfästet.

Det är emellertid skillnad på relativism och relativism, och på relativismkritik och relativismkritik. Somliga, som Popper, är upptagna med frågan om "Ramen". Andra kritiserar relativismen från mer formallogiska utgångspunkter. Från filosofisk utgångspunkt förutsätter relativistiska förhållningssätt en absolut utgångspunkt, d v s en konstant (åtminstone i de flesta fall). Kritiken tar fasta på en relativism *reductio ad absurdum*, d v s en relativism driven bortom en fast punkt, som samtidigt inte drar konsekvenserna av sin egen ståndpunkt. M a o, vi har en alloperator (den relativistiska tesen), men förnekar den samtidigt (d v s trots att tesen är en alloperator förnekar vi att den är giltig för tesen själv). Låt mig ta ett exempel från vardagsspråket. Några decennier efter Einstein, vilken dock som bekant använde sig av en konstant - ljuset, har vissa relativistiska uttryck kommit i allmänt svang, som "Tja, men allt är ju relativt".¹¹⁵ Detta är en sats som kan kritiseras på formallogiska grunder. Formallogikern frågar sig nu: Men om allt är relativt så är ju också satsen "allt är relativt" relativ. Därmed är den självmotstående (den förnekar giltigheten av alloperatorn "allt").

Att Seeker och Breaker-debatten berörs av dessa relativitetsproblematiker, inte minst frågan om alloperatorn, är uppenbart. Till detta återkommer jag.

*

Relativismen är, som framgått, något av sociologins eviga följeslagare. Filosofen och sociologen Torgny Segerstedt gav uttryck för relativistiska tankegångar när han med verken *Verklighet och värde* (1937) och *Ordens makt* (1944) förespråkade tanken att vår bild av verkligheten bestäms av språket och av våra sociala värderingar. Tankar som senare, i olika tappningar, kommit att bli sociologiskt allmängods (och redan var det på ett internationellt plan). Utgångspunkten för relativistiska doktriner (Barnes & Bloor *ibid.*) är: (1) observationen, att vad människor tror om ett särskilt ämne varierar och (2) att just det människor tror på i en given kontext beror på, d v s är relativt till, deras omständigheter. Relativismen bygger alltså i detta fall på empiriska observationer och inte på en filosofisk doktrin. En överväldigande mängd sociologisk empiri visar på vad som här tillskrivs den relativistiska doktrinen. Dessa två (triviala) utgångspunkter åtföljs av ett tredje kännetecken. Detta kräver vad Barnes & Bloor kallar för ett symmetri eller ekvivalenspostulat:

For instance, it may be claimed that general conceptions of the natural order, whether the Aristotelean world view, the cosmology of a primitive people, or the cosmology of an Einstein, are all alike in being false, or are all equally true. These alternative equivalence postulates lead to two varieties of relativism; and in general it is the nature of the equivalence postulate which defines a specific form of relativism. (ibid.:22)

Barnes & Bloor lägger emellertid dessa två varianter av ekvivalenspostulatet åt sidan eftersom de leder till tekniska svårigheter. Om vi anser att alla uppfattningar är lika sanna får vi, som de framhåller, problem med uppfattning som motsäger varandra. I de fall då den ena uppfattningar förnekar vad den andra förutsätter, må vi fråga oss hur båda kan vara sanna. Den relativist som å andra sidan säger att alla övertygelser är lika falska sätter ifråga också sin egen uppfattning: "He would seem to be pulling the rug from beneath his own feet" (B&B ibid.:22).

I The open Society and its Enemies (1969) är det särskilt dessa relativismer som är föremål för Poppers arga angrepp; satsen "Alla uppfattningar är lika falska" ställer återigen problemet med att ha en alloperator och att samtidigt förneka den. Barnes & Bloor väljer emellertid att försvara en tredje variant (postulat) av symmetri-relativismen: alla uppfattningar är likställda med varandra med hänsyn taget till vad som ger dem trovärdighet. Det betyder inte att alla uppfattningar är lika sanna eller falska:

.. but that regardless of truth and falsity the fact of their credibility is to be seen as equally problematic. The position we shall defend is that the incidence of all beliefs without exception calls for empirical investigation and must be accounted for by finding the specific, local causes of credibility. (ibid.:23)

Det är detta postulat och detta empiriska intresse för relativismen som Barnes & Bloor försvarar. För även om försvaret av relativismen, som här, måste föras på filosofisk och metodologisk nivå, så är dess fruktbarhet mer än annat sammanlänkad med empiriska forskningsresultat: "There is more evidence", skriver Barnes & Bloor, "to be cited for relativism than against it",... (men) .., it is mainly on the programmatic level that the determined opposition to relativism is to be found" (ibid.:25).

Vi kan alltså tala om sociologisk relativism till skillnad från kunskapssociologisk relativism. Med kunskapssociologisk relativism avses, som jag inledningsvis framhöll, uppfattningen att en utsaga aldrig är sann eller falsk i och för sig utan endast för den som uppfattar utsagan, eller i förhållande till vad människo i en viss socio-kulturell kontext betraktar som sant. M a o är alla utsagor lika sanna eller falska. Den sociologiska relativismen tar (liksom Barnes & Bloor, ovan) inte ställning till vad som är sant, utan endast till vad som *hålles för* att vara sant eller falskt. Den sociologiska relativismen säger

(vilket är sociologiskt trivialt) att vad människor har för uppfattningar är relativt till deras omständigheter (d v s deras samhälleliga omständigheter). Tesen kan förekomma i mer eller mindre stark form. Som i "all kunskap är relativ till omständigheterna", som i utsagan "all kunskap är klassbestämd", eller som i den betydligt mildare formen: "omständigheterna har alltid något inflytande över kunskapens bestämning"; ingen kunskap är helt opåverkad av rådande klassförhållanden. Det är alltså skillnad på att fråga vad det är för samhälleliga omständigheter som gör att en viss föreställning äger trovärdighet (som Barnes & Bloor), och att fråga om en viss föreställning i filosofisk mening är sann eller inte. Det förra är en sociologisk, det senare en kunskapsteoretisk fråga. Vi är tillbaka till problemet med relativismen som "Ram" eller "alloperator". Ett problem gäller då relationen mellan sociologisk och kunskapsteoretisk relativism.

Låt oss utgå från utsagan "All sanning är relativ" (d v s det finns ingen sats som är odisputabelt sann i sig). På objektspråk (d v s en sats i vilken vi talar om ett ting och dess egenskaper) drabbas utsagan av allooperatorsproblematiken. Utsagan blir själv-motsägande. Vi kan också formulera om satsen (relativismen kan ges en starkare eller svagare formulering) till: "Det är antagligen så att all sanning är relativ" (alla satsers mening kan meningsfullt betvivlas). Det räcker emellertid inte för att den skall undgå kritik och vara bevisbar inom sina egna förutsättningar. Om vi däremot formulerar om satsen på metaspråk blir den inte på samma sätt mottaglig för kritiken. Så vi formulerar utsagan: "Utsagan 'all sanning är relativ' är relativ". Metaspråk-satser handlar nämligen om satser som handlar om tingen och inte om dessa ting själva. Dock låt oss lämna denna kanske ofruktbara kunskapsteoretiska exercis och bege oss till de, som jag tror mer intressanta, sociologiska domänerna. Med en sociologisk formulering får vi istället utsagan: "Varje utsaga (föreställning) är socialt bestämd". Vi kan naturligtvis fråga oss om inte också denna sats är socialt bestämd? Då är vi tillbaka i allooperatorsproblemet. Vi kan också vända tillbaka till frågan om relationen mellan sociologin och epistemologin. Av sociologisk relativism följer inte självklart kunskapsteoretisk. Vi kan formulera olika fall, extremer. I ett kan vi tänka oss att det inte finns något annat epistemologiskt kriterium (sanningskriterium) än social konsensus. I det fallet får vi svårt att undvika en sociologisk relativism. Vi får en relativism bestående av klass-sanningar etc. I ett annat fall kan vi tänka oss att satsens sanning (kunskapsteoretiska) och dess sociala spridning är logiskt "oförenliga". Alltså om vi vet något om utsagans sociala spridning så säger detta inget om dess logiska sanning och känner vi tvärtom till dess logiska sanning så säger det inget om dess sociala spridning. Vi kan här tänka oss flera kunskapsteoretiska varianter. Enligt en, koherensteorin, består en sats sanning av dess samstämmighet med ett system av andra satser. Den kan relateras socialt genom att vi tillägger: koherent med sig själv och med kända fakta. Enligt en annan variant, korrespondensteorin, är en sats (enkelt uttryckt) sann om och endast om det påstådda sakförhållandet föreligger (Tarskis s k semantiska sanningsteori är ett exempel). Frågan om "det faktiska sakförhållandet" kan i sin tur bli en social fråga. På frågan "Vad före-

ligger faktiskt"? kan svaret bli "Det varom intersubjektiv konsensus råder"! (har införstås i de flesta fall professionell intersubjektivitet, d v s vi har inte att göra med en folkomrustningsepistemologi eller med intersubjektivitet lekman emellan).

*

Låt mig emellertid nu övergå till den avgörande frågan. Hur är min Seeker och Breaker-debatt relaterad till relativismen? - Var står Breaker?

Vi kan inte leva utan en "modell", en "konstant"; en ordning. Vetenskapen är en handlingsform, och för att handla behöver vi en fast punkt. Jag är medveten om att det inte är konstanter i denna triviala mening som alla relativism-kritiker tänker på när de kritiserar relativismen (en poäng är som framhållits att en relativism som saknar en konstant förnekar sig själv). Samtidigt är de relevanta för debatten. Både Einstein, relativismkritikerna och Breaker behöver en fast punkt för att rubba jorden. En sådan punkt, säger relativismkritikerna, är den som garanterar att vi inte förnekar oss själva. Frågan om konstanten är en självklarhet ("naturlig-ordning") för icke-relativisten, men blir ett problem för relativisten. De senare förnekar att vi med en viss konstant (om vi undantar logiskt nödvändiga) kan göra anspråk på ett universellt redskap som är överkulturellt och kontextfritt. Konstanten är därför själv provisorisk och relativ i förhållande till en ram och ett sammanhang för vetenskapligt handlande. Konstanternas nödvändighet (behovet av ordningar) kan därför ses som en rörelse av kierkegaardskt slag - genom olika kontexter - "Vi behöver konstanterna, men lever egentligen bara i ögonblicken vi kastar bort dem".

Det finns en handlingsorienteringens fasta punkt som leder Breaker. Det är en moralisk konstant: maximen självförverkligande (Naess). Men jag gör med den inte anspråk på en moralisk ontologisk slutlösning, på Den Moraliska Konstanten; den fasta punkten i sista instans. Jag gör inte anspråk på att ha "funnit Gud" eller en objektiv moral. En konstant (som jag här använder mig av begreppet) är alltså inte någon ontologisk slutstation utan ett praktiskt handtag för handling och tanke. Einstein såg inga begrepp, ej heller konstanter som "eviga värden", utan just som mer eller mindre provisoriska handtag för att möjliggöra utveckling inom en teori. För Einstein är ljuskonstanten visserligen i hög grad mindre provisorisk, men den är inte universums Egentliga konstant (det är en annan sak att Einstein samtidigt, som andra forskare, ivrigt försvarade sina teorier som de "enda sanna", ex.vis i den välkända kritiken av kvantfysiken: "Jag tror inte Gud spelar tärning").

Jag polemiserar (trots den moraliska konstanten) dock inte mot värderativismen, enligt vilken en värdesats (i vilken värdeuttryck som "god", "ond" etc utgör predikat) är en meningsfull utsaga endast om den omfattas av någon eller av en viss grupp. Inte heller mot Hägerströms värdenihilism, d s k emotiva värdeteorin enligt vilken värdeomdömen inte kan ge uttryck för vad som är sant eller falskt utan snarast är att hänföra till de blotta känslouttrycken. Av värderativismen eller värdenihilismen följer däremot inte en moraliskt praktisk nihilism (Fries 1966), enligt vilken den ena handlingen är lika "god" som en annan ef-

tersom våra moraliska värderingar är varken sanna eller falska. Varför vi moraliskt sett kan handla efter behag, d v s vara a-moraliska. Vad gäller Hägerströms filosofi så förutsätter det ovan sagda ("vilken handling som helst är lika god som en annan") just det som den emotiva värdeteorin förnekar nämligen föreställningen om ett objektivt värde: det moraliska godtyckets värde (Fries och Hägerström 1966). Därför kan jag också förneka denna cyniska nihilism med hjälp av konstanten i den ontiska befrielsekategorin.

En relativist, inte ens en värderelativist, behöver m a o vara a-moralisk eller hålla allt för lika ont eller gott. När relativisten säger att det inte finns några helt objektiva värdeomdömen refererar detta till en empirisk erfarenhet. Det är ett påstående om världen grundat på det material historien erbjuder, på skilda kulturer och samhällen. Det är en annan sak att vi möjligen kan argumentera för att de som omfattar en objektiv värdeteori - att gott är gott och ont är ont - har lättare att argumentera mot ex.vis tortyr (under förutsättning givetvis att förbudet mot tortyr räknas som ett objektivt värde i sig). Men det är samtidigt problematiskt eftersom vi också kan argumentera för (befara) det motsatta - att tron på objektiva värden främjar tortyr, inkvisitionens och Gulags logik: "Det är bättre att vi bränner och renar honom än att han förlorar sin själ" etc. Men, må vi fråga oss, vad hjälper det om vi räddar vår själ undan den cyniska nihilismen om vi i stället förlorar den genom att vetenskapen faller för sociologins relativistiska demon? Jag säger ju vetenskap och handlingsorientering, och försvarar att de två storheterna är intimt förknippade med varandra. Konsumerar den vetenskapliga relativismen också handlingsorienteringen? Hur farlig är relativismen? Eller, hur fruktbar och nödvändig är den? Vad är det för en relativistisk skugga som uttrycker sig (om den nu gör det) i de tre ontologiska förhållningssätten: tao, det ontologiska postulatet och den ontiska befrielsekategorin, och som exemplifieras genom utsagorna: Det finns ingen metod, Allt är tillåtet, Det finns inga lagar i samhällsvetenskapen.

För tao, som mediativ tradition och som existentiellt förhållningssätt, representerar relativismen närmast ett intellektuellt problem som det gäller att överskrida till det absolut objektiva ("den onämnbare tao som är alltings ursprung"). Tao representerar på den vägen dialektiska motsatser som yin-yang, gott-ont, Seeker-Breaker; men är enligt sin egen självuppfattning ingen relativism och inget relativistiskt problem. Snarare är det den relativistiska kategorin som intellektuell lösning eller som problem för en intellektuell lösning som är ett problem. Håkansson skriver om jag-dödstraditionen (som här representerar "tao"):

Jag-dödstraditionen pekar på en väg ut ur dilemmat genom att inte bara teoretisera om jagets socialt tillfälliga natur, utan dessutom anvisa tekniker med vars hjälp vi erfarenhetsmässigt kan över-skrida tankekategorierna. Tänkandet är möjligt bara till en viss punkt: "När vårt tänkande har nått den punkt där det existentiella problemet uppstår, bör vi inte tillåta oss att vara nöjda med intellektuella lösningar eller förlora oss i jagandet efter fakta och

siffror, bevis och abstrakta sanningar, som är obestridiga men utan betydelse för livet eller vilka - som i vetenskapens fall - skapar fler problem än de kan lösa. Likväl bör vi ha modet att tränga fram till tänkandets gränser, där ord blir paradoxer och logiken vänder sig mot sig själv." (L.A Govinda: Creative Meditation and Multi-dimensional Consciousness 1977, s 15-16). (...) Men avgörande är att dessa teoretiska insikter inte kan bli insikter med mindre en förändring av individen kommer till stånd. För att citera Govinda igen: "Meditation... är därför inte längre ett sökande efter intellektuella lösningar eller en analys av världsliga fenomen med världsliga medel - vilket bara skulle vara att gå i en cirkel - utan att bryta sig ur denna cirkel, att överge våra tankebanor för att "nä stranden" ... kräver ... som Lankavatara Sutra uttrycker det "en omvändning djupast i vårt medvetande". (s 11). (1982:455-6)

Tao ofrågar frågor om relativism och icke-relativism.

I min diskurs spelar tao dessutom en viss mening en mer blygsam roll, och har framförallt den terapeutiska uppgiften att underlätta tankar om "det otänkbara", för att göra det möjligt för Breaker att överskrida det som är. Vi kan därför i detta sammanhang avföra det ontologiska förhållningssättet tao från det relativistiska problemet.

Den ontiska befrielsekategorin har jag redan (i dess av Naess kvalificerade form) funnit representera en moralisk konstant. Jag övergår därför till att diskutera det ontologiska postulatet. Ut-sagan "Det finns inga lagar i samhällsvetenskapen" *sedd i sitt sammanhang* (detta verk som kontext) refererar inte till sig själv som en lag utan uttrycker, i förtäta form, Breakers *förhållningssätt* till invarianser (lagar) och, i förlängningen, till den ontiska befrielsekategorin. Postulatet refererar: 1) till invariansbeläggande påståenden om den empiriska verkligheten, 2) *inte* till något ovillkorligt förhållande alla kategorier, 3) till ett ontologiskt förhållande, men tar inte ställning till den ontiska frågan om det finns lagar eller inte, utan anger Breakers oavslutade strävan att aldrig ge upp de invariansbrytande försöken. Postulatets uppgift, genom sin negerande verksamhet, är att öppna vägen för den ontiska befrielsekategorin. Vi kan alltså avfärda postulatet från den omedelbara relativism-problematiken, men inte om vi ser det i sitt vidare sammanhang. Med det menar jag själva hjärtpunkten för realtivism-problemet, de feyerabendinspirerade utsagorna: "Det finns ingen metod" och "Allt är tillåtet" (vad som gäller för dem gäller också för besläktade utsagor, typ "det finns inget meta-förnuft" etc).

*

I Paris maj 1968 förekom bland andra slogans denna: "Tuez le flic en vous". Den hade också kunnat vara titeln på Feyrabends verk. För när jag säger att Feyrabend inte skall läsas bokstavligt, rätt över, så menar jag inte det triviala, att uppenbara metaforer etc inte skall läsas bokstavligt och inte heller att Feyrabend inte får stå för vad han säger. Jag menar att det han säger

också måste tolkas i relation till hans kontext i form av det egna verkets diskursiva form. Ett sammanhang där uttrycksformerna och subkontexterna varierar från stringent filosofi till en polemik som slår motståndarna på fingrarna med deras egna metoder (reductio ad absurdum) - Från presentationer av empiriska resultat från egna vetenskapshistoriska forskningar till pläderingar för ett mer demokratiskt och humant samhälle - Från rena skämt, för att vi med löjets hjälp lättare skall kunna smula sönder förskorpade vetenskapligheter, till arga attacker mot Popper och de filosofiska tankepoliserna inom oss etc.

Låt oss därför gå vidare med Feyerabend och relativismen. Vi kan tänka oss att en anarkistisk och just *dadaistisk* relativist säger: "All kunskap är relativ" (ett totalrelativistiskt uttalande). Då är någon framme och säger: "Men nu kära dadaist motsäger du dig själv. Om all kunskap är relativ så är ju också ditt uttalande om att all kunskap är relativ relativt" - "Än sedan då", svarar Dada, "Jag är inte dadaist för inte. Jag struntar i din logik. Och förresten, eftersom all kunskap är relativ så är också ditt påstående om att jag motsäger mig relativt, t ex i förhållande till en miljö som gör stor affär av en viss filosofisk logik. Du kan alltså inte motbevisa mig utifrån mina egna förutsättningar, må vara att jag heller inte kan bevisa något. Och varför lägga så stor vikt vid motsägelser? Kan du bevisa att jag måste godta "dina motsägelser" - Tja, med dina premisser, men jag godtar inte dina premisser. Det där är något relativt" o s v. Representerar Feyerabend (därmed Breaker) en sådan dadaistisk totalrelativism? Både ja och nej! Nej, för att Feyerabend knappast ser som sin uppgift att ta ställning i en sådan sak. Nej, för att Feyerabends verk som helhet knappast går att typifiera som totalrelativism. Ja, för att feyerabendismen, genom sin demokratiska kunskapsteori och genom sin kritik av rationalismens försök att mota ut alternativa kunskapsformer med hjälp av Metod och Filosofi (t.ex "detta är irrationellt", "detta är en motsägelse"), försvarar totalrelativistens rätt att vara lika god som en annan. Ja, för att provocera; för att få rationalisterna att tappa konceptena eller samla sig till förnärmande och repressiva motangrepp (vilket också avslöjar dem), och för att få oss alla att spåra ur de allt för gamla kunskapsspåren.

Vi kan emellertid, som tidigare, tänka oss att relativisten uttrycker sig något mindre totalt, som i "All kunskap är relativ utom kunskapen att all kunskap är relativ". En kunskapssociolog som står för en sådan relativism kan föra följande resonemang. Det finns helt enkelt överväldigande *empiriska* bevis för att vad människor har som kunskap, vad de tänker och vad de talar är bundet till kultur, språk, historia - samhälle - kort sagt, är en sociologisk fråga. Detta kan vi se när vi studerar andra kulturer och detta kan vi se i *efterhand* i vår egen historia (t.ex vad vi tidigare tänkte var relaterat till en naturlig tolkning i en viss social kontext). Detta gäller också för vår egen tid. Det är först i vår "relativistiska tid" antar jag som jag kan tänka kunskaps sociologiskt relativistiskt.¹¹⁶ Också om denna tes inte helt undgår logiska svårigheter av samma typ som den mer radikala varianten, kan jag som kunskaps sociologisk relativist inte hävda något annat, eftersom jag ingenstans säkert kan säga att här går gränsen mellan det relativa och det icke-relativa. Trots att den filosofiska kritik som kan riktas

mot min tes kan te sig mycket trovärdig kan jag inte säkert veta hur och i vad mån kritiken är given av "vår tid" - dess sociala konstruktion av verkligheten, dess mentalitet, dess naturliga tolkningar o s v. Jag skulle också kunna säga att relativismen är en empirisk fråga och inte en filosofisk. Relativismen i denna mening är något vi måste leva med.

Feyerabend (och Breaker) står alltså i vissa sammanhang för en radikal relativism, som provokation och som ett sätt att ta forskarsamhällets allvar och dess vetenskapsteoretiska snutar (le flics) med en klackspark. Men representerar Feyerabend också den senare mildare formen av kunskapssociologisk relativism? Feyerabend är inte kunskapssociolog av facket, men vad gäller vetenskapsmetodologin intar Feyerabend en befryndad position. För Feyerabend, liksom för den relativistiske kunskapssociologen (och Breaker), är, som framgått, "det relativistiska" mer än annat en empirisk erfarenhet:

För dem som ser på det rika material som historien erbjuder, och som inte har för avsikt att utarma den för att tillfredsställa sina lägre instinkter eller sina begär efter intellektuell säkerhet i form av tydlighet, precision, "objektivitet", "sanning", kommer det att stå klart att det bara finns en princip som kan försvaras vid alla tillfällen och på alla stadier av den mänskliga utvecklingen. Det är principen: Allt är tillåtet. (Feyerabend 1977:30)

Mot bakgrund av det historiska materialet ser Feyerabend begäret efter intellektuell säkerhet och motsägelsefrihet som filosofisk advokatur. Men vi kan alltså inte läsa detta rakt över som ett försvar för relativismen alla kategorier. Utsagan "Allt är tillåtet", refererar inte till sig själv utan till "det historiska materialet". Principen är inte riktad mot metoden utan mot Metoden. Feyerabends dadaist kan mycket väl i det enskilda fallet förhålla sig likadant som en rationalist. Skillnaden ligger i hur dadaisten och rationalisten ser på grunden för sitt förhållande. Dadaisten, liksom Breaker, vänder sig mot ett förnuft som hypotetiserat och instrumentaliserat sig själv och som motiverar sitt förhållningssätt med metoden och det vetenskapliga verklighetsbegreppets universalitet och restriktivitet. Därför kan Feyerabend också säga: "...one does not enter research without any Methodist equipment". Feyerabend erkänner m a o det nödvändiga, att vi behöver fasta punkter, konstanter, för att handla vetenskapligt. Men det är provisoriska konstanter, verktyg för ett visst tillfälligt ändamål, som ändras när forskningens egen dynamik kräver det. Feyerabend ser sin relativism som ett pragmatiskt-kritiskt instrument, och hans sanningskriterium bestäms av hur fruktbart det är ur livets och vetenskapens synvinkel ("vi lever bara när vi kastar bort dem" - modellerna; vänder på figurerna).

Det pragmatiska greppet får dock inte förgripa sig på andra kunskapsformer. Det skulle strida mot det demokratiska budskapet i Feyerabends opus och mot en demokrati som jämställer skilda både rationella och "irrationella" kunskapsformer med avseende på deras rättigheter. Så är t.ex primitiva folks trolldom lika "tillåten" som vetenskapen. I det sammanhanget skall vi också se Feyerabends försvar av Protagoras relativism:

Protagoran relativism is reasonable because it pays attention to the pluralism of traditions and values. And it is civilized for it does not assume that one's own village and the strange customs it contains are the navel of the world. (1978:28)

Feyerabend använder sig av Protagoras relativism för att understryka sitt demokratiska syfte, men utan att ta ställning för filosofisk relativism. Vi måste säga Feyerabend skilja mellan a) medlemmar av ett relativistiskt samhälle (med lika rättigheter för skilda traditioner) och 2) filosofisk relativism:

Philisophical relativism is the doctrin that all traditions, theories, ideas are equally true or equally false or, in an even more radical formulation, that any distribution of thruth values over traditions is acceptable. This form of relativism is nowhere defended into the present book (kurs.,LC). It is not asserted and argued that "Aristotle is true" is a judgement that presupposes a certain tradition, it is a relational judgement that may change when the underlying tradition is changed. (ibid.:83)¹¹⁷⁾

Feyerabend (och Breaker) reserverar sig alltså mot filosofisk relativism. En relativism som inte nödvändigtvis följer av sociologisk, vilket han försvarar. Feyerabend intar samma ställning som Barnes & Bloor (ovan) när de avvisar de två varianter av ekvivalenspostulatet som går ut på att alla föreställningar är lika sanna eller falska, till förmån för en tredje variant enligt vilken alla föreställningar är likvärdiga med hänsyn till deras trovärdighet i förhållande till ett visst samhälle eller en viss livsform. Den sociologiska relativismen lägger grund för den politiska. En relativism som är mer än politisk demokrati. Politisk relativism ger traditioner lika rättigheter. Inte bara i form av yttrandefrihet, utan så att Hopi-medicinen som tradition får lika rätt att förverkliga sig som skolmedicinen:

Political relativism affirms that all traditions have equal rights: the mere fact that some people have arranged their lives in accordance with a certain tradition suffies to provide this tradition with all the basic rights of the society in which it occurs. (ibid.:82)

Vi kan alltså inte utan många modifikationer beskriva Feyerabend, och därmed Breaker, som relativist. Det är inte relativismen som sådan som är viktig för Feyerabend (Breaker), utan vad den utråder (må den sedan vara filosofiskt diskutabel eller inte). Den skakar Vetenskapens hybris, den främjar en "humanare värld" (Feyerabends version), den underlättar för den ontiska befrielsekategorin, den främjar vetenskapliga framsteg (den bygger på "det rika material historien erbjuder"). Samtidigt som den genom sin traditionsdemokrati kan få oss att se saker som vi annars inte skulle ha sett, att alla sakförhållanden inte visar sig i alla traditioner (språk):

Alla hjul vrider inte överallt. Inte ens alla vägar i Italien bär till Rom, för att inte tala om huicol-indianernas mystiska vägar. Hjulet "varulv" vrider knappast något alls i vår moderna civilisation, och om så vore, vrider det något någon annanstans än där det är "hemma", som Wittgenstein skulle uttrycka saken. För att se vad det vrider "därhemma", hur det "arbetar" där, måste vi gå dit varulven strövar. Det kan t o m vara så att vi ibland måste yla tillsammans med varulvarna för att förstå hur de ylar.¹¹⁸⁾

Som ett talesätt från Haiti lyder: "När etnologerna kommer lämnar andarna ön".

*

Breaker (som i princip sympatiserar med Feyerabend enligt analysen ovan) kan inte typifieras som radikalrelativist (totalrelativist) om vi med det menar en relativist vilken som helhet och genomgående använder sig av en alloperator (vilken samtidigt förnekas). Breaker använder sig av en sådan "allt-är-relativt-relativism", men endast tillfälligt, som en vetenskapsdadaistisk taktik för att provocera. Men Breaker försvarar samtidigt totalrelativistens tradition som en lika rätt inom den politiska relativismen. I mer begränsad betydelse representerar däremot den radikala relativismen, som jag finner det, en mindre fruktbar och användbar metod. Med ett radikalrelativistiskt perspektiv kan "inget bevisas och inget motbevisas". Och, eftersom relativistiska förhållningssätt av filosofiska skäl kräver absoluta utgångspunkter leder det svårfrånkomligen till ofructbara filosofiska spetsfundighetsstrider. Jag antar nödvändigheten av konstanter i någon form, men ser dem i de flesta fall som provisoriska verktyg (även om de kan vara provisoriskt absoluta) för mina praktiska och normativa syften. Jag antar giltigheten av konstanter, men endast för att dessa provisoriska fasta punkter skall göra vetenskapligt handlande (eller annat) möjligt, för att få hjulen att vrida sig någonstans (och för att kunna "vända på figurerna"). Jag menar att detta också är Feyerabends program. Denna provisoriskhet gäller inte bara för mina normativa och praktiska syften, utan för konstanter överhuvudtaget (som t.ex Einsteins "ljuskonstant"). De behövs, men vi kan aldrig vara säkra på att ha funnit den sista absolut och evigt giltiga konstanten (som vad gäller invarianser). Zymunt Bauman skriver (i samband med en diskussion av Levi-Strauss struktur-antropologi):

Logical rules (...) may be invariant, but obviously they are not necessary i.e the only imaginable rules which can generate a language serving effectively the task of ordering the universe. (1973:74)

Breaker vrider hjulen genom den moraliska konstanten, så som den framgår av den ontiska befrielsekategorin och den utopiska maximen i Naess version. Det är denna konstant som driver breaker-vetenskapens handlingsorientering. Eller som Dereck Phillips uttrycker det i en artikel om social teori och moral:

Once the ideal part, presenting a conception of a just society, is worked out, it can serve as a standard

against which existing institutions and social arrangements can be judged. To the extent that they depart from this standard they are unjust. (1980:17)

Jag är också relativist i den triviala meningen att jag alltid ser en sociologisk variabel som något att räkna med. Som sociologi är relativismen empiriskt fruktbar för att den får oss att se andra hjul röra sig. Mindre trivialt erkänner jag "Ramen" som en gräns för vad som är möjligt att tänka och erfara inom en förhandenvarande livsform och civilisation (Kuhns paradigmt teori är bara en variant av "Ramen"). Detta förhållande inbegriper en fundamental osäkerhetsrelation till livet, samhället och verkligheten. Därför kan jag aldrig vara säker på, tro på, kontextfria och överkulturella normer för rationalitet (vilket inte motsäger erkännandet av praktiska, men provisoriska, konstanter - en "seeker i Breaker"; "one does not enter research without any Methodist equipment"). Om detta, om relativismen och relativisten, skriver Barnes & Bloor:

Because he thinks there are no context-free or super-cultural norms of rationality he does not see rationally and irrationally held beliefs as making up two distinct and qualitatively different classes of thing. They do not fall into two different sorts of appeal to the human mind, or stand in a different sorts of appeal to the human mind, or stand in a different relationship to reality, or depend for their creditability on different patterns of social organization. Hence the relativist conclusion that they are to be explained in the same way. (1982:28)

Eller som de understryker:

The relativist, like everyone else, is under the necessity to sort out beliefs, accepting some and rejecting others. He will naturally have preferences and these will typically coincide with those of others in his locality. The words "true" and "false" provide the ideom in which those evaluations are expressed, and the word "rational" and "irrational" will have a similar function. (ibid.:27)

Breaker ansluter sig till den sociologiska relativismen som Barnes & Bloor konstituerar genom sitt tredje exkvivalens-postulat. Det är en relativism som Feyerabend försvarar när han argumenterar för att utsagen "Aristotle is true.." är en relationell bedömning som kan ändras om den bakomliggande traditionen förändras.

Detta innebär samtidigt att vi inte kan ta oss ur relativismen helt och fullt. Det finns ingen Gud, Metod eller, som somliga marxister tror, några historiens klass-rätta agenter, inför vars objektivitet vi kan befinnas väga jämt upp eller för lätt. Den sociologiska relativismen får alltså kunskapsteoretiska konsekvenser. Vi kan aldrig vara säkra på att ha funnit Sanningen (vilket inte är samma sak som att allt är lika sant eller falskt). Men detta, denne Silvermans demon, får vi leva med. Det är det som är praxis. Det är detta Rorty (1980) tänker på när han

säger att hans hjälte "the edifying philosopher" måste leva med bördan av att välja.

•

För att repetera och komplettera - Den radikala relativismen kan tillbakavisas eftersom den är motsägelsefull. Om vi som totalrelativister säger att ex.vis all kunskap är klassrelaterad och betraktar dessa tes som sann kunskap motsäger vi oss själva. Vi kan inte äta kakan (den kära relativismen) och samtidigt ha den kvar (den sanna kunskapen). För det följer av tesen att också den endast gäller för personer i en given klassrelation. Den motsäger sig alltså själv. Betraktar vi den däremot som sann, oavsett klassrelationer, så är den falsk. Alltså, är den universell så måste den gälla också för den som uttalar tesen och då kan den inte vara sann, eftersom det då måste finnas åtminstone en person för vilken den inte gäller (vi har här ännu ett fall där vi använder oss av en alloperator och samtidigt förnekar den). Ett annat fall är återigen Feyerabends "Everything goes". Den tesen är på samma sätt en själv motsägelse, radikalrelativistiskt tolkad. Det behövs i varje fall en regel eller norm: just den som anger att allt är tillåtet. Den följer i förlängningen av den sociologiska grundkonklusionen att vi inte kan leva i samhället utan regler och normer. Vilket i sin tur gör att vi måste betrakta språket och dess grundläggande regler (logik) som bas. D v s i varje social-språklig kontext måste det finnas en intersubjektiv grund för att vi skall kunna tala med varandra. Vi kan inte tänka oss samhälle utan språk och inte språk utan samhälle (vilket dock inte innebär att samhälle är lika med språk). Mot denna bakgrund kan vi konstatera att Breaker är icke-relativist (i förhållande till den radikala relativismen), även om konstanten/språket inte varit föremål för inträngande analys i detta arbete.¹¹⁹ För Breaker, som jag tidigare framhållit, proklamerar inte, radikalt, att "all logik är relativ". Logiken anger gränsen för breaker-verksamheten. Här, i samhället och språket, i intersubjektiviteten, har vi en sådan gräns, och ett sådant universellt förhållande. Ett ovillkorligt förhållande (vilket inte innebär ett förnekande av att Breaker samtidigt, som Dada, måste leka med tanken att också det ovillkorliga är villkorligt. Särskilt när det lägger an den allvarsfyllda minen. Vetenskapen ur talandets perspektiv är fyllt av oförenligheter. Sánt' är livet. Och vi vet aldrig var de naturliga tolkningarna har sin gång.)

Den relativism (och relationism) jag förespråkar är alltså i en mening sociologiskt "självklar" (även om den långt ifrån är självklar och okontroversiell i alla sociologers vetenskapliga praxis). Men den är i ett annat hänseende just en sådan relativism som enligt Barnes, Bloor och Feyerabend injagar skräck i den akademiska världen och i samhället i stort. Ty relativismen, som den konstitueras med Breaker, strävar efter att negera det positivt givna, med alla dess maktrelationer och investerade intressen. Och genom att relativisera vetenskapen ifrågasätter den vetenskapens kunskapsmonopol och sociala prestige.

Om vi ansluter oss till "Ramen" och den sociologiska relativismen betyder det alltså inte heller att vi bestämmer det epistemologiska kriteriet för sanning som social konsensus. Jag förespråkar

som framgått ingen radikal klassrelaterad relativism. Inte heller ansluter jag mig till en folkomröstningsepistemologi, för vilken Feyerabend på falska grunder blivit anklagad. Vad Feyerabend förespråkar är, som bekant, lika rättigheter för traditioner med olika sanningsanspråk. En demokrati till vilken Breaker, fast med vissa reservationer, ansluter sig (se kap.VII.4). Andra teorier (som ovan) vilka behandlar sanningskriterier, såsom koherens och korresponstensteorierna, är mindre relevanta i sammanhanget. Inte minst för sitt naiva förhållande till fakta (ett ex är Tarskis korresponstensteori, som implicerar tron på "absoluta" och "objektiva" sanningar - "en sats är sann om det påstådda sakförhållandet föreligger"). Vad gäller sanningskriterier ansluter sig Breaker, genom den ontiska befrielsekategorin närmast till pragmatismen (jmf kap.VI.4). För Breaker och Feyerabend är relativismen också ett försvar för empiri. Inte för vetenskapens invarians-belagda och metodiserade empiri, utan för empiris komplexa mångfald: samhällslivets alla variationer, fantasin, människans förbundenhet med naturen, alla hennes omedvetna tendenser etc - för det "oändliga" universat av mänskliga praktiker - ett försvar för sentens att verkligheten är underbarare än dikten, d v s att det material historien erbjuder oss visar att livet är större (mer komplext, paradoxalt, mer anarkistiskt och mångfaldigt o s v), än Filosofin, Vetenskapen och De Stora Idealerna: Större än de som funnit sanningen. För Feyerabend är skallet på relativismen (liksom anklagelserna för "irrationalism") ett uttryck för de rationalistiska prästernas mord på denna levande verklighet. Detta gäller även, framhåller Feyerabend, för de Rationalister som kämpar under humanistiska fanor - "Timetoe danaos et dona ferentes", avslutar Feyerabend (1981) ett av sina traditionsdemokratiska försvarstal.

Men intoleransen vidlåter inte bara konservativa vetenskapare, utan också (och inte sällan) revolutionärer och "irrationalistiska" sanningssägare. Den tyske antropologen Hans Peter Duerr (bekant för sin rationalism-kritik) berättar hur han efter "ett litet återfall i det Rationella" hotades av exkommunikation av en av Castadenas lärljungar (i en recension av Duerrs Traumzeit-Uber die Grenze zwischen Wildnis und Zivilization, 1978). I semiotikern Umberto Eco's roman Rosens namn (1983) berättas en detektivhistoria om mord och religiös fanatism i ett italienskt benediktinerkloster på 1300-talet. Romanen är samtidigt en uppgörelse med intoleransen; med teologernas, de lärdes och kättarnas stora allvarsminer - med deras inordnings-mani och benägenhet att dra gränser, att innesluta ("vi goda, den ena eller andra") och utesluta ("ni onda, det ena eller andra"). Rosen är, enligt en tolkning, just livet i sin praktiska odogmatiska mångfald och det befriande otrogna, respektlösa skrattet. På en nivå är relativismen, "allt är tillåtet" och "det finns ingen metod", Feyerabends och Breakers sätt att säga Rosens namn.

XI BREAKERS VAG

"Klätterfiskens , anabas scandens, överträffar vida ålen i sin förmåga att söka sig till andra vatten. Klätterfiskens kan inte ens stoppas av höga stränder och dammar. Om den inte finner några nya vatten övergår den i stället till en slamkrypateknik och gräver sig ner i dyn på en halv meters djup"

1. Befrielsekategorier

Praxis är grå-dan och idealtyperna Seeker och Breaker existerar inte i sinnevärlden, kan inte på ett dogmatiskt sär-skiljande sätt fastställas till en bestämd plats, forskare eller personlighet. Vi kan fånga Breaker i vårt teoretiska laboratorium, men den verkliga hjälten glider oss alltid ur näven. Och lika glad är jag för det, för en empiriskt "fångad Breaker" vore vår version av Frankenstein; inkarnationen av och drömmen/mardrömmen om vetenskapens storhet eller vansinne (fast gladast är nog Breaker, som slipper bördan av att leva med sin monstrositet).

Breaker-sociologin i den ofärdiga närmast pointillistiska stil varigenom den här presenterats är först av allt en stark uppmärksamhet till förmån för en sociologi med moral (i den mening som här bestämts). Målet är därmed inte en moraliserande sociologi. Tvärtom, axbrytandet är ett ideal både för vetenskaparen Breaker och för samhällsmedborgaren Breaker. En moraliserande sociologi vore en seeker-sociologi. Det innebär att Breaker premierar den positiva aspekten, d v s det moraliska engagemanget, men vänder sig mot den negativa aspekten: det moraliska dömandet och fördömandet.

Breaker-sociologin är också "det ofärdiga" för att inte gängas fast i någom bestämd ism, eller för att inte bli dogmatiskt fångad i ett visst perspektiv. Visserligen är Breaker "anti-positivist", "anti-kapitalist" (resp. "real-socialist") m m, men förespråkar ofärdigheten för att inte *disciplineras som* Vänster, Höger, - Ism-ist, Historisk materialist, Idealist etc. (det är en annan sak att Breaker också är det ofärdiga i den kritiserbara betydelsen av att vara ofullständigt beskriven). Men när jag talar om breaker-sociologin som en de moraliska värdenas sociologi - varvid jag föreslagit ett engagemang grundat i Breakers ontiska befrielsekategori och maximering av självförverkligandepotentialer - avses ett försvar av sociologin som värdestyrd verksamhet.

Breaker, styrmannen, är den negerande principen för ontiska befrielsekategorier. Breaker är i viss mening att betrakta som en metaontisk befrielsekategori:

BEFRIELSEKATEGORIER

Meta	ontisk	exempel
BREAKER: den potentiella verkligheten är större än och kan vara bättre än den empiriska	hoppet - den bättre möjligheten - finns immanent i praxis den logiska socialismen en humanare värld kommunikativ samfällighet maximen självförverkligande	Bloch Peirce Feyerabend Habermas Naess

Breaker inkarnerar den negerande principen för negativa fakta och för en negativ värld (och "omvändningen" - Aufhebung - som gör den positiv), genom att via befrielsekategorierna utsätta det positivt givna för krav i linje med det ontiska begreppet.¹²⁰ I den rörelsen blir vetenskapen fundamentalt anarkistisk.¹²¹ Eviga generella regler som bestämmer forskningsprocessen i förväg blir därvid immanent omöjliga för en transcenderande Breaker. Skapande vetenskap blir en kontinuerlig rörelse fram och tillbaka mellan olika kontexter, t ex mellan upptäckten och legitimeringens sammanhang (utan att de i den processen kan skiljas åt på ett rationellt sätt). Som I Mitroff uttrycker det (i sin anmälan av Feyerabends "Against.."):

The point is, the distinction is entirely artificial. It arises because its proponents are prisoners of a way of looking at the world of which they are almost entirely unaware. It arises because they are prisoners of myopic disciplinary vision. ... What would a description - a theory - of science look like that didn't need such distinctions? Surely, it is still to be proved and not merely asserted, that such distinctions are vitally necessary to explication of science. (1976:605-6)

På samma gång blir det möjligt att tala om en anarkistisk vetenskap eftersom vi inte behöver uppfatta förnuftet som lika med rationalitet i den inskränkta metodologiska meningen. Som visats bör Feyerabends ståndpunkt inte uppfattas som stående i motsats till tanken att förnuftet - fastän aldrig "rent" - har många bönningar, varav den vetenskapliga bara är en. Förnuftet - det rationella - kan också ses som i Naess Spinoza-tolkning. Förnuftet blir då ett uttryck för det typiskt mänskliga varat. Det blir rotat i betingelserna för ett fritt uttryckande av viljan och,

för att uttrycka det habermaskt, för den ideala kommunikationen. Förnuftet blir, som för Naess, självets expansion till Själv (linjen Spinoza-Gandhi) eller, som för Peter Singer (The Expanding circle 1981), moralens möjlighet, i det att förnuftet losgjort sig från biologins evolutionära grepp, att expandera till dess den moraliska sfären omfattar allt levande.¹²² Härmed sluter sig cirkeln. Den Naess-spinoziskt-singerska rationaliteten blir befrielsekategorin, men en befrielsekategori som förutsätter anarkin och som är anarkistisk - som förutsätter Breaker. Det är när vi tror oss ha fångat Rationaliteten med ett "här är det" (men "inte där") som vi blir filosofiska dogmatiker, seers och vetenskapens fundamentalistiska präster.

Av Michail Bakunin läser vi som vore det ett förord till Feyerabends "Ned med metodologin":

Men om man går med på att vetenskapen bör diktera lagar för livet, skulle miljontals människor, det vill säga en förkrossande majoritet, få se sig styrda av ett eller tvåhundra lärda män. ... Kan man tänka sig en orimligare eller avskyvärdare despoti? ... För den lärde har av naturen en benägenhet för intellektuell och moralisk perversion och hans värsta fel är att överskatta sina kunskaper, sitt eget intellekt och att förakta alla dem som inget vetande äger. Ger man honom makten blir han en outhärdlig tyrann, för lärdomshögfärden är avskyvärdare, mer sårande och förtryckande än all annan. ...

Inga sociala privilegier skall tillerkännas dem och inte heller någon annan rätt än den att sprida sina övertygelser, sina idéer och kunskaper. Det finns ingen anledning att förlåna dem någon myndighet, för den som är utrustad med myndighet blir ofrånkomligen samhällets förtryckare och utsugare. ... Vem vill under tiden (vägen till det "anarkistiska" samhället är lång, LC) lämna sitt öde i händerna på de lärde, vetenskapens präster? Då hade det lika gärna kunnat stanna i de vanliga prästernas händer. ... Det skulle i själva verket vara ödesdigert för mänskligheten, om tänkandet en vacker dag skulle bli allenarådande över livet och vetenskapen regera samhället. Livet skulle slockna. Samhället skulle bara vara en anonym och underdånig människohjord. Ett av vetenskapen styrt liv skulle leda till allmän fördumning. (ur FST 1-2/1981)

2. Vad Breaker är, bör, hoppas

Vi kan sammanfatta Breaker i tre ontologiska förhållningssätt: *tao*, det ontologiska postulatet, den ontiska befrielsekategorin. Vi kan säga att tao genom sin relation till det "otänkbara" utgör ett meditativt terapeutiskt medel för Breaker att öppna sig för sin mission som är transcendensten av det som är: *Tao* som tankebild (och meditativ praxis) förstärker den relationism (och den grå-danhet i förhållande till uppdelningar) som är en avgörande komponent i Breakers kunskapsteori och metodologi. Tankebilden förstärks genom sin ontologiska och kunskaps-teoretiska förbindelse med fysiken (partikel/kvantteori

etc), ekosofin och ekologin: "fenomen är händelser i ett fält", "subjekt och objekt är mötet-knottran i ett fält av relationer", "allt hänger samman", "en partikel är en händelse som är dess relationer", "ditt eget självförverkligande är beroende av alla andras självförverkligande". Fysiken (med bidrag av t ex Capra) har dock främst heuristisk betydelse. Medan ekosofin och Naess filosofi har direkt betydelse genom att den kvalificerar Breakers befrielsekategori och själv är bärare av en. *Med Tao, i egen-skap av "intighetsmakare"* (physis och nomos som "jordiska illusioner"), blir det lättare att tänka i termer av det ontologiska postulatet; det finns inga lagar i samhällsvetenskapen. *Tao fungerar därvid som modingjutare för den ontiska befrielsekategorins kamp med perfekta invarianser, trånga paradigmatiske omständigheter och byns församlade kloka.*

Det ontologiska postulatet innebär att Breaker aldrig slår sig till ro med ingångna lagar. Det ontologiska postulatet öppnar vägen för den ontiska befrielsekategorin. För om det fundamentalt inte finns några lagar i samhällsvetenskapen ligger fältet i princip alltid öppet för transcendensen genom befrielsekategorin.

Den ontiska befrielsekategorin, som är att den potentiella verkligheten är större än och kan vara bättre än den empiriska, är Breakers transcendentala styrprincip. Breakers riktmärke är alltid det bättre samhället eller det moralistiskt mer legitima samhället. *Det mer legitima samhället är det mer självrealiserade samhället. Vilket m a o förutsätter en tillväxt av det stora Självet. Breaker är existentiellt förbunden med det stora Självet tillväxt.*

Den ontiska befrielsekategorin innebär ett sökande, på zetetiskt vis, efter de tomma rummen och de olagda vägarna. Den negation av det bestående onda, vilket definitionsmässigt innebär en aktivistisk hållning till intellektuell verksamhet inklusive vetenskaplig och till handling i praxis.

*

Phillips skriver (i det han diskuterar sociologins relativism-problematik) att det som bestäms vara vetenskap varierar med den sociala kontexten. Det innebär, menar Phillips, att reglerna och vetenskapligheten på ett väsentligt sätt avgörs genom maktförhållanden och av dem som har mest makt:

What we have here is the problem of relativism: the rules of the game of science are dependent on the social and historical location of particular groups of scientists. And since some groups and individuals are more powerful than other groups and individuals, we have a relativism grounded in power. (1977:158)

Men om den relativism Phillips talar om är förbunden med vetenskaparna i maktens närhet, d v s bildligt (och ofta bokstavligt) talat med de redan rika och mäktiga, så är Breakers relativism förbunden med de fattiga och förtryckta, och med den förtryckta naturen (i betydelsen förtryck av självrealisering).

För Breaker, för det stora Självets sociologi, måste samhället, vara ett jämlikt möte mellan natur och kultur. Någon kan genmäla att detta är idealism och att makten/fursten, den härskande klassen etc. alltid kan och kommer att lägga beslag på definitionen av befrielsekategorin. Genom sin ideologiska hegemoni, eller annorledes, kan den förklara att krig är fred, att klassförtryck är Guds, Darwins eller befrielsekategorins ordning, att pappa vet bäst o s v. Dock, fursten kan inte förintä den ontiska befrielsekategorin som sådan. Dels blir det svårt att slå fast befrielsekategorin som en ordning, eftersom den är zetetiskt skeptisk. Dels fungerar den på samma sätt som när ex.vis en regering skriver under deklarationer om "mänskliga rättigheter" eller som när ett parlament stiftar lagar om yttrandefrihet. Regering, parlament, vem som helst, kan åsidosätta vad som utfästs, men genom att deklarationerna en gång godkänts och gjorts allmänna har Breaker en starkare position. Med den ontiska befrielsekategorin får Breaker sannolikt bättre möjligheter att bidra till att utpeka, bryta och mobilisera mot förtryck vare sig det är metodologiskt förtryck i vetenskapen, politiskt i samhället eller antropocentriskt i Gaias värld (på ett liknande sätt skulle en vetenskap fungera som samlades kring befrielsekategorin "du skall icke döda").

Kunskapsteoretiskt följer av ontologin att Breaker alltid måste se den vunna kunskapen som provisorisk. Breaker måste alltid vara och är alltid beredd på vidare breaker-verksamhet, genom vad det ontologiska postulatet stipulerar, eftersom Breaker genom befrielsekategorin alltid är på väg genom och bort från den bestående ordningen och den sämre verkligheten. Breaker är en Anabas scandens, en klätterfisk i sökandet efter nya vatten. Det betyder en respektlöshet från Breakers sida, en dadaistisk misstänksamhet inför Sanningen. Den kunskapsteoretiske Breaker kan därför inte acceptera vare sig den enda sanningen eller en väg till sanningen. Breakers kunskapsteori är därför en demokratisk kunskapsteori som inte ser ett visst sätt att söka sanningen, ett visst sätt att se på den eller använda den, som det enda sättet. Det som driver Breaker är inte sökandet efter den positiva empiriska sanningen, utan negeringen av densamma. Det betyder inte att empirisk, ens positivistisk, forskning är förkastlig. Här handlar det för Breaker om vad som skall vara vetenskapens vändkors: den bättre verkligheten som skulle kunna vara eller den sämre som är.

Breaker är anti-metodolog och dadaistisk anarkist. Det betyder inte att Breaker är emot "alla regler". Breaker är inte metodologiskt hållningslös. Vi kan som framhållits inte vetenskap utan några som helst regler. Att Breaker är anti-metodolog betyder att reglerna aldrig får bli sig själva nog och väsentligast: Breakers metodologiska styrmedel är inte Metoden utan den ontiska befrielsekategorin.

*

För Breaker är inte valet: rationalism eller irrationalism. Kritiken mot vetenskapen med stort V är just dess uttalade eller faktiska anspråk på att ha monopol på det förnuftiga och rationella - Vetenskapen som kyrka och kyria. På så vis kommer Vetenskapen den Voltaire att fly som misstror auktoriteterna och som

representerar Upplýsningens valspråk (enligt Kant): Ha mod att betjäna dig av det egna förnuftet. Dessa proponerade upplýsningsmän (anhängare av versalernas Vetenskap) förjagar själva upplýsningssidan genom att överlämna tänkandet åt kyrkan. När vetenskapen därför framställer sig som det avgjort bättre förnuftet och som det rationella blir den själv ett offer för den vidskepelse den avser att kritisera. Men samtidigt kritiserar Breaker de vetenskapsfientliga ställningstaganden, kanske rousseauanskt stimulerade, som i kamp med den självgod och hegemoniska vetenskapen, och likaså ensidigt, hemfaller åt den andra sidan i uppdelningen av världen; åt det irrationella eller åt "en annan verklighet" på andra sidan gärdsgården (från det Vetenskapliga förnuftets hage räknat). Vetenskaplig övertro och "flummigt svarmeri" blir på så vis, för Breaker, två olika yttringar av samma oförnuftiga stöd för sakernas innevarande tillstånd - och blir därmed ett stöd för systemvärlden ("den lagbundna verkligheten") till men för livs-världen (där vi lever och handlar).

Den franska revolutionen är den symboliska födelseorten för tron på mänskliga rättigheter - Utopin - och tron på ett universellt förnuft - Vetenskapen och dess politiske avläggare Planering.¹²³⁾ Habermas (i *Die neue Unübersichtlichkeit* 1985, m fl verk) kritiserar de s k dekonstruktivisterna och post-modernisterna (t.ex Derrida, Loytard, Foucault) för att de upplöser utopin och subjektet. Under Foucaults asfalt finns där ingen strand, men hans maktcyklar av strukturer och system inskränker livsvärlden och valens möjlighet. Habermas försvarar upplýsningen och avtrollifieringen av världen (den som Weber både främjade och fruktade), men kritiserar samtidigt (alldeles som Naess) övertron på vetenskapen, tekniken och den instrumentella planering (inte minst "socialstyrelsefieringen" av livsvärlden) som genom sitt självsvåldiga självförverkligande hotar att störta utopin ut i ett slutgiltigt skräckpanorama. Och postmodernisterna - genom sin uppgivenhet - hjälper till att ta kål på utopin.¹²⁴⁾

Följer vi Habermas är Breaker-sociologin och Breaker, *meningskonstruktören*, inte bara ett försvar för befrielsekategorins allmänna tendens och för uppdelningarnas grå-danhet, utan också för det moderna projektet - *Som utopi: frihet, jämlikhet, broderskap, systerskap med naturen.*

Breaker har måhända ett hår av Rousseau, men är samtidigt på väg i en aldrig avslutad spaning efter den Voltaire som flytt.

3. Menage a trois

Vi kan inte tala om vad Breaker är, bör göra, och på vad vi kan hoppas utan att också normativt tala om är, bör, hoppas.

I ett annat beslätat avseende gäller detta förhållandet mellan vetenskapsteori och vetenskapssociologi. Frågeställningen har berörts av två svenska sociologer (Bertilsson 1978 och Brante 1980). Bertilsson visar att filosofen Peirces begrepp forskarsamhälle är både deskriptivt och normativt samtidigt som hans begrepp *abduktion* kan sägas uttala sig om den skapande sidan hos vetenskaparen. Jag har velat visa att Breaker på motsvarande sätt är ett både deskriptivt och normativt begrepp samtidigt som det handlar om den vetenskapliga kreativiteten (om veten-

skapens vägledande ande eller musa). Vi kan inte tala om Breaker utan att tala om både är och bör, d v s både om vetenskapssociologi och vetenskapsteori, både om vetenskap (är) och vetenskap (bör).

Det tillhör Breakers kreativa sida att vi i vissa hänseenden ha överskridit den traditionella kunskapsteoretiska klassbestämningen (på ex.vis marxistiskt vis), d v s utan att ha hamnat i någon lika traditionell "borgerlig" bestämning. Breakers kunskapssociologiska bestämning är alltså i viss mening "klasslös".

SLUTKOMMENTAR

För mig gäller att jag bara kan färdas på stigar
som har hjärta, vilken stig som helst bara den har
hjärta.

Den följer jag och den enda värdiga utmaningen
är att följa den i hela dess längd.

Och där färdas jag fram medan jag ser och ser och
mister andan.

Don Juan¹²⁵⁾

Min uppgift var att konstruera en breaker-sociologi - en moralisk handlingsorientering och en fakticitetsstrategi för sociologi. Inte som färdig konstruktion, men som slutet på de vetenskapsteoretiska och filosofiska förberedelserna för en sådan. Med utvecklingen av breaker-begreppet anser jag den uppgiften vara i sina huvuddrag slutförd. Breaker av tredje graden, därmed kvalificeringen av den ontiska befrielsekategorin och det ingående ontologiska postulatet, den feyerabendiska anti-metodologin och kunskapsteorin, bildar en plattform för vidare utforskningar av Seekers och Breakers sär-skildhet och interrelation. Men bildar framförallt början till ett svar på frågan om hur en sociologisk utopisk forskning med breaker-ambitioner kan se ut.

Mycket återstår dock att genomföra om vi vill fullfölja konstruktionen av en breaker-sociologi. Vad gäller den filosofiska och vetenskapsteoretiska diskussionen behöver Seekers och Breakers relation till invarianser och samhällsvetenskapliga lagar, därmed till det ontologiska postulatets status, ytterligare klarläggas. Det gäller också för de metodologiska och kunskapsteoretiska bidragen, särskilt som Feyrabend, min förste sagesman, riktar sin dadaistiska vetenskapskritik mot naturvetenskapen (och knappast behandlar samhällsvetenskapen). En möjlig framkomstväg vore fortsatta undersökningar i en tradition som påminner om Atkinsons (ibid.:; se Inledning) försök att presentera ett alternativ till vad han kallar socilogins ortodoxa konsensus. Det vore ett sätt att med mer sociologisk pregnans diskutera seeker-konsensus (en ortodox gemenskap?) och alternativet breaker-forskning i dess mer konkreta omständigheter: de ortodoxas och de alternativitas förhållande till olika forskningsstrategier i praktiken (metodologier, anti-metodologier, metodiker o s v) och i förhållande till forsk-

ningsobjekten i dess kontext; i deras interaktioner i livs respektive systemvärlden. Detta kan samtidigt problematisera Seeker och Breaker i den sociologiska vardagen, göra Seeker med "rättvisa", samt vidareföra den Seeker-Breaker debatt som kommit att hamna något i bakgrunden genom utvecklingen av den tredje gradens Breaker.

Med det bärande ekosofiska inslaget har jag kvalificerat den ontiska befrielsekategorin, pekat ut en riktning för den bättre verkligheten, en handlingsorientering, och tagit ställning för en moral för Breaker - i förlängningen en moral för sociologi. Här finns det emellertid utrymme för åtskilliga preciseringar. En konkretisering av det metafysiska inslaget i min diskurs är ett exempel: en prövning av självförverkligandeläran i ex.vis någon form av fallstudier där självets växt mot det stora Självets får mörbultas i livets verkliga val och kval; i hur vi i de enskilda praktiska fallen skall omsätta och förstå helhetens, Gaia's, självförverkligande och den de-homocentriska inriktningen i Naess lära (här har vi givetvis också en tvärvetenskaplig problematik mellan sociologi och andra ämnen som hittills är outredd).

En väg att diskutera Breaker, ekosofin och sociologin kan gå genom jämförelser med annan forskning som tagit upp för självförverkligandeläran viktiga aspekter och problematiker. I det sammanhanget kunde det vara värdefullt med jämförande undersökningar både av forskningsförsök som står nära Naess ekosofi och sådana som arbetar utifrån andra, t.ex traditionellt positivistiska, utgångspunkter (till de förra hör ex.vis Siri Naess med Livskvalité. Om å ha det godt i byen og på landet 1979, vari hon utgår från "goder i seg selv" - egenvärden - och bl a kritiserar den svenska levnadsnivåundersökningen, Johansson 1970. Till de i detta sammanhang traditionella hör också Allardts Att ha, Att älska, Att vara 1975).

Övriga, och i viss mån avsiktligt underordnade, teman - dit hör frågorna om Seekers och Breakers interrelation, Seeker/breaker och paradigmen, kalsupardebatten och tao - har blivit mindre framgångsrikt behandlade, jämfört med själva Breaker-begreppet. Frågan om Seeker och Breaker kan betraktas som tvärs-gående principer (visavi vetenskapsteoretiska positioner etc) ligger åtminstone i Breakers "natur", eftersom Breaker står för ett gränsöverskridande och transcenderande förhållningssätt. Detta kan ytterligare utredas. Detsamma också gäller för Seekers och Breakers interrelation, vilken inte blivit särskilt artikulerad utöver de inledande kapitlen. För båda dessa frågor gäller dock att de s a s utvecklats på köpet genom den framväxande Seeker och Breaker-debatten. Jag avser här de återkommande diskussionerna om skilda gränsdragningars förmenthet, om vad jag kallat praxis grå-danhet etc.

I min paradigmdiskussion konstaterades att Seeker och Breaker som aspekter förhåller sig överparadigmatiskt, på ett meta-plan, till de konkreta paradigmen (som de framställs av Burrell & Morgan) och till de enskilda paradigmens status i förhållande till invarians-sökande respektive invarians-brytande verksamhet. Debatten kom dock att stanna på ett tämligen rudimentärt plan. Givetvis bör dessa frågor utvecklas utöver Burrell & Morgans bidrag. Fastmer är de nu nämnda frågorna underställda Seeker och

Breaker-debatten i sin huvudfåra, vilket undersökningen enligt min mening bekräftat.

Försöket att konstruera ett breaker-begrepp som är både deskriptivt och normativt betraktar jag tills vidare som avslutat eller vilande. Uppgiften är genomförd så till vida att Breaker är en idealtypisk beskrivning av ett forskningsförhållande samtidigt som begreppet, genom sin utvecklingsgång genom texten, också bildar ett böra; ett böra som i sig sammanfattar konsekvensen av det ontologiska postulatet, det metodologiska börat (de anti-metodologiska imperativen etc) och det moraliska börat i och med den av befrielsekategorin handlingsorienterade och ekosofiske Breaker. Med utvecklingen av den tredje gradens Breaker kom dock det normativa inslaget att få en större tyngd än det deskriptiva.

Vid en summering av argumenten framgår det så långt arbetet med breaker-sociologin hittills framskridit, att Breaker (av samtliga grader) representerar en förändringsskapande fakticitetsstrategi medan Seeker står för en samhällsbevarande (även om Seeker måhända lider viss brist på rättvis behandling och därför utgör ännu ett objekt för vidareborrning). Kålsupardebatten är emellertid det av mina teman som utvecklats minst och som kommit att förbli på ett hugskottsbeponat plan. Detta är en svaghet att åtgärda vid fortsatt forskning. Särskilt som denna debatt, som jag tidigare antytt, kanske ofrogar viktiga sidor av breaker-sociologin och vänder på Breaker-figuren. Ett sätt att fortsätta den debatten vore att ta upp och delvis integrera den diskussion som i den svenska sociologin framförallt förts av Kaj Håkanson (ibid.). Hursomhelst, här har vi ett djup, att ta sig dit och upp - ut, är ett prov på Breakers mod.

En av de mest bjudande uppgifterna är ändå att fortsätta utvecklingen av det redan föreliggande breaker-begreppet. Vilket borde innebära en djupare relationsbestämning mellan vad jag tidigare kallat den nihilistiske respektive revolutionäre Breaker, och deras relation till den samhällsbevarande Seeker (en sådan ansats skulle kanske negera också orden "Seeker och Breaker"). Den uppgiften borde alltså innefatta konkretare strategier och betingelser för Breaker, t.ex frågor som: a) under vilka omständigheter leder önskvärda företeelser till det icke-önskvärda och under vilka omständigheter leder de till de önskvärda, b) hur identifiera det som hindrar det önskvärda och de omständigheter som främjar det, c) hur skall vi handla för att förverkliga det önskvärda. Med en sådan uppgift borde dessutom följa ytterligare preciseringar av Breakers värderingar och moral: (t.ex) är det så att jag söker ett visst samhällstillstånd och i så fall varför? En sådan uppgift borde föra oss i närmare kontakt med den debatt som sträcker sig mellan systemvärlden (nätverket av "obönhörliga" samhällsförlopp) och livsvärlden (där vi lever och handlar, är aktörer), mellan systemrationalitet och handlingsrationalitet, och mellan samhälleliga relationer (praxis) och sociala relationer (handling). Ett sådant perspektiv skulle föra den revolutionära breaker-sociologin i kontakt med ex.vis mobiliseringsteori, alternativteori, socialisationsteori och teorier om makt och motmakt.¹²⁶) Ett sådant perspektiv skulle placera den revolutionära och ekosofiske Breaker i tydligare motsättning till de hinder och ofriheter (på samhällelig till social-personlig nivå)

som, om vi inte gör något åt dem (negerar dem) kommer att förbli våra herrar och öden. Och som då kommer att bevara de processer som hotar att kasta oss ut i den stora ödsligheten: krig, global miljöförstörelse, instrumentalisering av individerna (interaktionen) på systemvärldens villkor. 127)

Det återstår således tillräckligt med frågor och tillräckligt med nya djup att utforska, för att vi skall kunna försätta fråga oss: Vem är Breaker? Vad skulle en breaker-sociologi kunna vara?

Vid ett tillfälle var jag närvarande på en skoldag med filmmakaren och showmannen Kaj Pollack. Pollack talar om trygga ramar, det gamla välkända som medel mot oro. Då är det som han skriver: Livsfarligt att luta sig ut. Men Pollack vänder strax på figuren, lägger till:

LIV(sf) AR (ligt)
ATT (lu)TA
SIG UT

Att leva, att ta sig ut. Det och inget annat är Breakers tao.

NOTFÖRTECKNING

(1) Återgivet från E. Lech. The Reith Lectures, BBC 1967 (närmare datering ej återgiven).

(2) Med "livsvärld" en term med fenomenologiska rötter, refererar jag till det rum där vi mera omedelbart lever, upplever och handlar våra liv där vi är " fria aktörer". Medan "systemvärlden står för samhällets hela övergripande verklighet och "lagbundna" utveckling, strukturernas tvång. Ett oerhört ambitiöst försök att diskutera dessa världar är J.Habermas Theorie des kommunikativen Handelns (2 bd, 1981). Jag gör dock inga anspråk på att ha inarbetat detta Habermas magnum opus i den föreliggande texten.

(3) Med "the poverty of Theory" syftar jag, direkt och i överförd bemärkelse, på E.P. Thomsons *The Poverty of Theory and other essays* (1971), som framförallt är en kritisk genomgång av Althusser's strukturalism.

(4) De berömda ord av Foucault som åsyftas lyder: "Det är inte (människan) själv som tänker utan hon är tänkt av det tanke-system hon råkat fångas i, hon talar inte utan hon talas av det språk hon fötts i, hon handlar inte utan handlas av det sociala ekonomiska, politiska och mytiska system som hon tillhör. Dessa växlande strukturer uppträder som hennes herre och öde" (från en intervju med Foucault av Y.Linddun 1 BLM 3/78: samma citat återges av Brante 1980:225).

(5) Med "the distorted reading of Freud" vill Atkinson kritisera en läsning av Freud som betonar dennes determinerade sida på bekostnad av den mer frigörande, Atkinson: "In making the link with Freud both Parsonians and Marxists, such as Marcuse, ignored or amended that aspect of Freud's work which was specifically designed to free man as much as possible from unconscious and irrational controls. For Freud the "normal man" was to a greater or lesser extent already free to exert some rational control over his action. It was the "neurotic" personality which he sought to liberate through psychoanalysis to an understanding of these constraints". (1971:281)

(6) Här avser jag objektet för den socialvetenskapliga forskningen: samhället (som vi själva skapar). Till skillnad från naturvetenskapens objekt: naturen (som inte är skapad av oss). Där emot påstår jag inte att samhällsvetenskaplig forskning har större konsekvenser för samhället än naturvetenskaplig.

(7) Den anti-antropocentriska huvudboken är i detta verk A. Naess *Ekologi, Samhälle och livsstil* (1981), se även A Naess *Selfrealization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep and Wolves* (Inquiry 22/1979).

(8) För en kritisk kommentar till den överdrivna föreställningen om likheten mellan olika österländska filosofer och religioner, se G. Gällmo (översättarens efterord till *Fysikens Tao* av F. Capra 1981), se även H. von Glasenapp *Indisk filosofi* (1980). Sammanvägningen till den taoistiska idealtypen har väsentligen inspirerats av följande litteratur: G. Bateson *Mind and Nature*, A

Necessary Unity (1979), N. Bohr Atomic Physics and Human Knowledge (1958), F. Capra The Tao of Physics (1971), N. Georgescu-Roegen The Entropy Law and the Economic Process (1971), B. Holmqvist En värld av maskiner - eller en sjudande gryta av liv? (FST 41/1981), K. Håkansson Dubbla verkligheter (1981), T. Tulku Time Space and Knowledge (1977), G. Zukov The Dancing Wu Li Masters (1980) samt Wing-Tsit Chan The Way of Lao-tzu (1977), Flera av ovanstående titlar behandlar inte direkt "tao" utan diskuterar olika naturvetenskapliga problem. De visar dock implicit eller explicit på "det taoistiska" i naturen och i fysiken som vetenskap, varför de blivit inspirationskällor för nutida debatt om tao, vetenskapen och samhället.

(9) Detta är dock ingen avhandling om taoismen eller den österländska mystiken. Inte heller handlar det taoistiska inslaget om ett införande i eller ett upprop för en annorlunda världsbild (i opposition mot den gamla västerländska vetenskapliga). Det hindrar inte att jag samtidigt innefattar en sympati för sådana försök att förnya och överskrida vetenskapen och filosofin. Däremot införstås ingen eller ringa sympati för det samhällsfenomen med ibland taoistiska förtecken som brukar sammanfattas under beteckningen "new age". Som representanter för det senare kan nämnas A. Toffler The Third Wave (1980) samt M. Ferguson Mot en ny tidsålder (1982). Det bör dock noteras att begreppet New Age knappast är tillfredsställande avgränsat. Det är en annan sak att många "new agare" själva tycks inordna all civilisationskritisk litteratur, inklusive motsvarande sociala rörelser, under begreppet. Det är en ståndpunkt jag inte kan dela.

(10) Detta tresteg skall inte nödvändigtvis ses som en stegvis ordning genom min text (steg ett i början, två i mitten, tre i slutet). Snarare är stegen s a s emulgerade i texten, men kan analytiskt extraheras fram. Idén till trestegsanalysen har jag fått från R. Swedbergs artikel Golv mellan vetenskap och politik (Bokbox 75/1983), där han beskriver den som fruktbar för att förstå vad en sociologisk teori är och för hur den uppstår. Swedbergs artikel har emellertid främst varit id'e-inspirerande. Avsikten har inte varit att mera systematiskt och konsistent följa just hans användning av trestegsanalysen.

(11) Om metaforer se även R. Norrman/J. Harberg Nature and Language: A Semiotic Study of Cucurbits in Literature (1980), P. Ricoeur La métaphore vive (1975), I. Loevenberg Identifying Metaphors Foundation of Language vol. 12/1975) samt W. A. Shibles Metaphor: An Annotated Bibliography and History (1971).

(12) Norrman (1981) påpekar Aristoteles uppskattning av metaforer i filosofiskt arbete.

(13) Det är säger Rorty: "„pictures rather than propositions, metaphors rather than statements which determine most of our convictions" (ibid.:12). Vi talar ju också ofta om särskilda rot-metaforer för en viss disciplin, skolor etc (ex. vis organisk och mekanisk sociologi eller historisk materialism).

(14) P. Hall (ed) skriver i Europa 2000 (1977): "Ideology... focuses on the here and now: it sees history as an unfolding of possibilities constrained by an established system of order; it views

the world as a relatively fixed place, and the burden of the past hangs heavily. In practice it concludes that there exist only marginal possibilities at most for changing the status quo. Utopian thinking... sees the world in terms of a preferred future: it creates a new reality that represents a sharp break with the past; and it can thus be used, and almost certainly will be used, by those who desire radical change, utopians will accuse ideologists of being justifiers of the status quo; ideologists will accuse utopians of being historically unrealistic, (:238).

(15) Utopi, bör i detta sammanhang endast läsas som en karaktärisering av idealtypen (idealtypen finns ju ingenstades i rent tillstånd och utopin betyder "just det som ingenstades finns"; av Utopia, landet "Ingenstades") och inte sammanblandas med hur jag annars använder utopibegreppet. I det senare sammanhanget får Breaker stå för utopisk forskning lika med forskning som vänder sig mot framtiden genom grundläggande kritik av det bestående. I det sammanhanget är Seeker snarast att räkna som dystopi.

(16) Efter att ha postulerat att det inte finns några lagar i samhällsvetenskapen, skriver Galtung: "To explore this, let us start with the definition of an invariance" (ibid.:72), och fortsätter "An invariance (law) is..." etc. På samma sätt beskrivs naturens lagar som absoluta lagar, vilka vi "har att känna och rätta oss efter", till skillnad från de samhälleliga dito.

(17) Kopplingen Breaker-invarians-lag handlar däremot inte i detta sammanhang om den normativa lagen - börat - tex i form av sedelagen, och inte heller om lagarna för logiken. Rent ordboksmässigt finner vi tre typer av lagar: 1) empiriska lagar (regelbundenheter och kausala samband i naturskeendet), varav vi kan skilja mellan statistiska och absoluta lagar, 2) normativa lagar, som ex. vis vetenskapsteoretiska normer, lagböcker och sedelagar (t ex Kants "kategoriska imperativ", vad vi böra måste) och slutligen, 3) logiska lagar, tankelagar (de senare, fastän varande icke-normativa, har ibland även fattats som normer för det rätta sättet att tänka).

(18) Jag håller i detta med Galtung som skriver: "I am also fascinated by Hindu (yoga) refusal to regard such regularities as really immutable, Accounts of levitation, telekinesis, telepathy of control of one's inner organs, etc, will too easily be stamped as "fake" in a world dominated by the invariance-seeking paradigm," (1977:95)

(19) Det hindrar inte att Seeker, om det inte är logiskt omöjligt, kan tänka sig att det kommer en tid då allt är annorlunda eller, mera fantasifullt, att det finns "människliga" civilisationer någonstans i universum där invariansen inte gäller. Men detta är enligt Seeker metafysik och därför inte vetenskapligt försvarbara tankar. Sålunda tänker Seeker det bestående och det "annorlunda" på det beståendes villkor.

(20) Vilket här inkluderar föreställningen att verkligheten i viss mening redan är beskriven, må vara i många fall primitivt, och att det därför i den meningen inte finns någon hittills obekräftad verklighet. Alltså i betydelsen: vi befinner oss "inne i" verkligheten, har genom samhälle/språk alltid en intern relation till all verkligheten. Detta tvärt emot föreställningen att vi

(subjekten) bildligt talat är omgivna av en ännu obeskriven verklighet (vilken är objekt för vår forskningssträvan). När vi lyckats beskriva mer av denna "omgivning" har vi gjort världen större. I en annan mening, tillika Breakers mening, kan vi tala om att göra världen större. När vi säger att världen krymper genom de moderna kommunikationernas utveckling, så blir den paradoxalt nog samtidigt större (ej längre begränsad till byn, landsdelen etc.). På samma sätt kan vi säga att vår värld blivit större när vi upptäcker att det potentiella samhället kan vara annorlunda än det nuvarande, när vi genom perspektivbyte etc., kan beskriva världen på andra sätt (på samma sätt som vi kan resa längre i vårt inre - växa - när vi förstår att vi inte längre behöver begränsas av vissa snåla konventioner och normer i relation till ålder, eller i förhållande till de nu - efter terapins genombrott - avtrollade demonerna i vårt undermedvetna).

(21) En reservation refererar till frågan om vi kan tänka oss satser/invarianser som är icke-ideologiska? Finns det ex, vis värderingar som är icke-ideologiska i den betydelsen att de inte går att hänföra till en viss grupps, klass intressen eller till en bestämd social ordning så som ovan beskrivits? Svaret är emellertid inte avgörande för Breaker: a) jag utgår från ett konflikt-teoretiskt antagande enligt vilket väsentliga invarianser som gäller socialt skiktade samhällen är ideologiska i ovanstående betydelse, b) Breaker intar ståndpunkten att det alltid är meningsfullt och rekommendabelt att undersöka det sociologiska innehållet i invariansen. Det är ett förhållande som liknar det Breaker har till invariansers brytbarhet. Alltså om vi har en invarians som trots ihardiga ideologikritiska analysförsök ännu är till synes icke-ideologisk, så kan vi inte heller i detta fall vara säkra på att inte runt nästa hörn hitta sociologin i invariansen, d v s den hittills dolda ideologin, c) Breakers valspråk: Det finns inga lagar i samhällsvetenskapen, är överordnad fråga om invarianser är ideologiska eller inte. Om ex vis en konsensus-teoretiker lyckas övertyga hela forskarsamhället, inkl Breaker, om det icke-ideologiska i invariansen: "Det är inte möjligt att genomföra genomgripande jämlikhetsreformer och samtidigt främja ekonomisk utveckling". Så utgör detta förhållande inget argument för Breaker att ge upp invarians-brytande försöken (om det bättre samhället är jämlikhet plus ekonomisk utveckling).

En sammanhängande fråga är den epistemiska, d v s handlar den ideologiska frågan om utsagan är osann, missvisande eller om att invariansen helt enkelt representerar ett skevt urval? En annan fråga handlar då om hur dessa distinktioner, ideologi i sociologiskt eller epistemiskt hänseende, hänger ihop. Ett dilemma för ex.vis vissa marxister kan vara om det ena följer av det andra eller om det alls är meningsfullt att skilja mellan ideologi i sociologiskt eller epistemiskt hänseende. Alltså, är det ex vis så att om tilltron till en viss invarians tjänar borgarklassen (sociologiskt ideologisk) så följer därmed att den är falsk (epistemiskt ideologisk), eller är det så att frågan om vad som är det ena eller det andra faller genom ett social praxis är det avgörande sanningskriteriet? Detta dilemma är dock ingen svårare huvudvärk för Breaker. För Breaker är det avgörande sanningskriteriet eller snarare den avgörande "sanningsvägen" den bättre verkligheten och inte social praxis eller den ideologiskt "rätta" klassen (såsom proletariatet, eller vad man vill). Det betyder inte att Breaker förkastar "fakta" eller "sanningar" för

att de inte stämmer med värderingarna (som ex vis en politruk-marxist: "Socialismen är demokratisk o s v, varför allt som säger motsatsen är osant"). Det Betyder att Breakers projekt, forskningsinriktningen, är att aldrig ge upp sökandet efter den bättre verkligheten oavsett hur hårt invariansen (ideologisk eller ej) sparkar.

(22) Se även K. Popper, kap. "Prediction and Prophecy in the Social Science" i *Conjectures and Refutations* (1972).

(23) Också Popper går, i forskarsamhället, in i en kampanj för ett bättre samhälle genom sin kritik av det auktoritära och totalitära samhället. Se ex vis *The Poverty of Historicism* (1961) samt *The Open Society and its Enemies* (1969).

(24) Om antagonistiska motsättningar till det som är, se även T. Mathiesen *Ideologi og Motstånd* (1979).

(25) Vissa New Age-författare exempelifierar också den här typen av extrapoleringar. Se ex vis A. Toffler, *The Third Wave* (1980).

(26) För en både Seeker och Breaker-referens om "Det Socio-logiska samhället", se kap. VI.4 "Exkurs om Breaker och Charles Sanders Peirce".

(27) Galtung säger, exemplifierar, i en anslutande diskussion: "Thus, to say that "inequality there has always been, and will always be" is unscientific also from the point of view of sampling (leaving alone whether the first clause, the empirical one, is true). Human existence so far is only a sample in time, but even that sample shows tremendous variation" (*Methodology and Ideology* 1977:91)

(28) Jag delar emellertid Galtunds reservation att, om vi leter efter "det som är", men samtidigt ser denna invarians-sökande process som blott ett steg på vägen, så bidrar den samtidigt till invariansbrytande verksamhet. Om Seeker därvid (liksom Breaker) strävar efter att utveckla en teori med vars hjälp vi kan undersöka vad som följer om vi negerar dolda förutsättningar (för en invarians: *Ceteribus paribus*).

(29) För en sociologisk berättelse om ordningens och oordningens dialektik (som inspirerat denna passage) se G. Nilsson *Oordning ordning, Studier i Kärlekens villkor* (1976).

(30) Seeker och Breaker är godtyckligt förbundna med yin resp yang och kan alltså inte utan många reservationer översättas till de senares respektive kvaliteter (i deras österländska tappning), En genomgång av detta skulle sannolikt visa att Seeker och Breaker i vissa hänseenden hörde samman med yin och yangs kvaliteter.

(31) Se Wing-Tsit Chan *The Way of Lao-tzu* (1963:97).

(32) För en diskussion av "Kybernetes" som ovan se Kvalhoy, *Människan, naturen och mekanistiska system : en övning i ekofilosofi* (FST 2/82).

(33) Se bl a K. Håkanson *Dubbla Verkligheter* (1981) och *Ovetande*

och vetande (1981), S.Kumar (red). Alternativa synsatt på morgondagens samhälle (1981), R.Matz Sammanbrott och gryning (1978), E. Pagels De gnostiska evangelierna (1979), H.Skolomowski Ecophilosophy. Designing Tactics for Living (1981) samt I. Svantesson (red). Människan i en ny tidsålder (1982). Detta skall dock endast ses som en exemplifiering av en svallande litteratur. Jag gör inte anspråk på att ha gjort ett helt representativt urval. Ovanstående är dessutom en blandning av vetenskaplig litteratur, litteratur från flera ämnesområden och litteratur av mindre anspråksfull debattkaraktär.

(34) Detta kan kompletteras med vad jag kallar super-seeker och super-breaker. Det är två positioner som s a s går utanför kontinuumpositionerna par excellence. Super-seeker är Den fördomsfulle anammararen av dagens manifestationer (om vi ser verkligheten genom nivåerna process-struktur-manifestationer, se nedan), Det är Seeker som griper fatt den positivt fångbara verkligheten under skeendets ytligaste manifestationer (den simpla gallupens mästare?); anammararen-seeker blir en positivist som drunknar i common-sensens fördomar (liksom för övrigt den extreme hermeneutikern). Super-breaker är den allt o-troende och därvid uppgivet oförmögne skeptikern (se även om Naess och skepticismen, kap,VIII.4). Den tvivelsjuka. Därmed möts de två och sammanfaller: kontinuumet sluts till cirkel; de har som seekers och breakers olika riktning, men blir som resultanter, tvivelsjukan och det fördomsfulla annamandet, både konservativa bevarare av status quo.

För en utläggning om "processer-strukturer-manifestationer", se L. Carlsson Who is a Seeker and who is a Breaker - When? (1975). P-S-M emmanerar från en föreläsning som H.Swedner höll på Svenska sociologförbundets årskongress 1974, där samhället beskrevs genom en modell av historiska processer - sociala strukturer och manifestationer.

(35) Se D.R Hofstadter, Göde, Escher, Bach - An Eternal Golden Braid (1979:237).

(36) I J. Israels "Action, praxis, meditation and constraints", kan vi läsa: "Hence societal praxis tries to negate and transcend constraints - constraints which it has not created as well as the constraints which are the results of previous praxis" (1984:15). Men Israel påpekar också att vi kan analysera världen och oss själva på två relaterade nivåer. Fäster vi avseendet vid "action" koncentrerar vi oss på individen som aktör och social varelse ("man as user of language"), d v s vi analyserar *inter-aktiva* problem. Uppmärksammar vi istället "praxis" så analyserar vi *samhälleliga relationer* (individen, i ovanstående bemärkelse, är då underordnad). Action och praxis refererar till två relaterade dialektiska aspekter:
 "Action and praxis are identical and different. They are identical as they refer to processes of change from different perspectives. Action views change from the perspective of society as a whole." (ibid.:16)

Således, när jag skriver att den revolutionäre Breaker har en "närkontakt av tredje graden" med praxis, så innebar det samtidigt närkontakt med action. Titeln på denna avhandling är "Veten-

skap och handlingsorientering". "Handlingsorientering" kan sägas implicera denna relation till praxis och action. "Orientering" står för de samhälleliga (inkl. vetenskapliga) relationer varom analysen handlar, och de samhälleliga relationer varom utopierna talar. "Handling" står för den fundamentala tesen att samhällsforskaren (också som individ) är en del av det samhälle han studerar och för att samhällsforskaren - som Seeker eller Breaker - bidrar till att bygga upp samhället, förändra det eller bevara dess status quo. I den meningen är det avgörande hur den handlande forskaren orienterar sig på praxisnivå. Alltså "vetenskap och handlingsorientering" betyder sådan handlingsorientering, sådan vetenskap/v v. Av detta följer att moraliska och politiska frågeställningar och värden inte på ett objektivistiskt sätt kan avskiljas från samhällsvetenskaplig forskning. De inkluderas i vetenskapligt handlande - i handlingsorienteringen: "... en samhällsvetenskap som inte samtidigt också är en moralisk (eller politisk) vetenskap är en självmotsägelse", skriver Israel (1980:20).

(37) I stället för att tala om Breaker 1-3 vore det alltså möjligt att göra en tudelning och tala om den enkla resp, dubbla negationens Breaker. Men vi skulle också kunna försvenska orden Seeker och Breaker (oavsett tre eller tudelning). Detta är inte enbart en språkvårdande fråga, för att mota anglisimer i grind, utan vore möjligen ett sätt att minska risken för logiska och innehållsliga oklarheter. Om vi ånyo utgår från att vetenskapare likafullt som andra aktörer medskapar samhället till vad det är. Då betyder det att vi samtidigt medskapar de samhälleligt och socialt uppkomna tvång och ofriheter som utgör hinder för förändring och för ett annorlunda eller alternativt samhälle (för ett alternativt liv). J. Israel har (se föreg.not) föreslagit att dessa hinder (constraints) bör analyseras både i förhållande till samhälleliga processer (praxis) och till sociala processer (action). På praxisnivå kan dessa handla om materiella resurser, maktförhållanden etc. På action-nivå (interpersonella relationer/interaktion) kan de gälla ex vis kolliderande målsättningar i en organisation (från hushåll till kontor) eller frihetsblockeringar i vår egen personlighet (jag kan ex vis p g a min livshistoria ha ångest för att bryta en viss konvention i mitt forskningsarbete).

Tesen är att Seeker och Breaker förhåller sig olika till dessa hinder och ofriheter. Seeker stannar upp med det positivt givna. Breaker utgår från ett dialektiskt negerande förhållningssätt. För Breaker är det positivt givna och dess ofriheter en uppmaning att negera (aufheben). Men detta gäller för den revolutionäre Breaker och inte, som framgått, för den enbart nihilistiske Breaker. Den senare, om han är vetenskapsteoretiker, stannar vid att kasta kunskapsanarkastiska bomber på positivismens bastioner, men gör inte vetenskapen ny. Fullföljer vi detta resonemang kunde vi i stället för Seeker tala om "Bevararen" (och "Beskrivaren") och i stället för Breaker tala om: 1) "Kritikern" (den enbart nihilistiske) och 2) "Förändraren" (den revolutionäre). Vi skulle också kunna tala om "den samhällsbevarande" i motsats till den "negerande samhällsförändraren". Till den första positionen kan vi i så fall hänföra Kritikern och Bevararen. Eftersom den förre inte i verklig mening förändrar något (d v s omvänder - aufheben) och den senare, om förändrare (ingen förblir vi ett absolut status

quo). endast representerar kvantitativ eller explorativ förändring (som när någon forskar fram nya marknadsstrategier för bilt försäljningen: större biltäthet 2000 jämfört med 1988 innebar visserligen en förändring, men blott i betydelsen mer av samma samhälle).

Nu må vi fråga oss varför jag inte konsekvent genomfört en liknande förändring av Seeker och Breaker, Jag kan naturligtvis påstå att jag ännu inte är övertygad om det olämpliga i att byta ut "Seeker och Breaker" i detta arbete (vilket är riktigt), eftersom det hos dessa finns fasetter kvar etc, som inte finns hos de förslagna alternativen. Jag kan också säga att det beror på tekniskt-redaktionella svårigheter: den fulla insikten om dessa ting hann jag först när manuskriptet redan stod inför sin fullbordan (S. o. B. är alltför integrerade i texten o s v). Kanske finns det också en intressantare förklaring. Vi kan nämligen i linje med det förda resonemanget se avhandlingen själv, i relation till action-nivån, som ett hinder (constraint) för förändring. Min självkritik blir i så fall en penetrering av frågan om termerna Seeker och Breaker blivit så institutionaliserade i diskursen och i mig själv att de utgör ett förändringshinder på det personliga planet. Psykologiskt uttryckt skulle vi kunna säga att de blivit mig en börda, men också att de blivit mig "för kära" ("Kill your darlings"!),. Men i så fall indikerar självkritiken samtidigt att jag inte låtit hoppet fara. Vi kan, om vi fortsätter detta resonemang, se självanalysen som ett första steg mot förändring ("personlig aufheben"). Hoppet ligger i så fall i det förhållningssätt som jag förespråkar i avhandlingen som helhet. Så sedd kan avhandlingen, dess teser och innehåll, inte ses som ett avslutat kapitel - Breaker representerar som jag framhåller ett zetetiskt, aldrig avslutat, sökande efter sanningen (se min Naess-disk.). Om denna diskurs för exemplets skull kan ses som en negation av seeker-vetenskapen, så bör min nästa forskningsrapport bli en negering av avhandlingen - En fullbordan (måvara tillfällig) av Breaker-sociologin. I samma stund kan vi tänka oss att också "Seaker och Breaker" (mitt instrument för att negera en förment värdefri och a-moralisk vetenskap) negeras.

Härmed har jag givetvis inte lovat att jag i min kommande forskning nödvändigtvis kommer att negera Seeker och Breaker, så som föreslagits. Däremot har jag velat visa att förändringen av mina egna begrepp och termer finns med som en "logisk potential" i det förhållningssätt (kritiskt dialektiskt) som diskursen presenterar.

(38) För ett perspektiv på begreppet "samhaelde", se E.Björkander-Mannheimer (paper presenterat vid sociologförbundets årskongress 1981).

(39) Marxisten kan t ex vara en radikal förespråkare för förändringar i politiken (förändringar som för politikens "konservativa" tycks vara omöjliga), men samtidigt hålla fast vid positivistiskt (vetenskapligt) upplagda strategier, eller vägar, för förändringar. P.Garton skriver i en försvarsinlägga för Miljöpartiet (sociologisk forskning 3/1981), att det finns tre stipuleringar som hindrar nytänkande när det gäller frågan om Miljöpartiets politiska möjligheter: 1) den marxistiska stipuleringen, som håller sig kvar i det traditionella klasskampers-

pektivet, 2) *den positivistiska stipuleringen*, som är upptagen av att tolka och övertolka påvisbara fakta att den helt bortser från icke-fakta, tomrum, 3) *den skrivbordsteoretiska stipulationen*, som utgår från att samhällsvetenskapliga hypoteser kan testas endast vid skrivbordet eftersom ett experiment i samhällelig skala i sig självt också blir en samhällsförändring och därmed förändrar själva förutsättningarna för den vetenskapliga analysen (härmed inte sagt att jag reservationslöst delar Gartons analys ovan, eller att jag betygar min uppslutning kring nämnda parti). Även ekologin kan möjligen komma att spela en konserverande eller t o m reaktionär roll i politiken (jag förutsätter här att Garton och Miljöpartiet ser ekologin/ekosofin som en del av ett omhuldat "ekosofiskt Breaker-paradigm"), se ex vis A, Jamison, L.Persson och L.Striegler (Natur och Kultur 3-4/1980). De två förstnämnda diskuterar bl a A Gortz farhågor för en "ekofascism", medan den senare avvisar ekofascismbegreppet för att i stället vända sig mot *ekologismen* ("naturen vet bäst").

(40) Möjligen är Heidegger ett skolexempel på detta. Heidegger såg, åtminstone i början, med viss sympati på nazismen samtidigt som han i vissa hänseenden var en breaker i filosofin. För en intressant diskussion om /Heidegger och bl a begreppet hemfallenhet (-åt vardagens fångenskap, "Verfallen"; jmf. Seekers hemfallenhet åt positiva fakta, Åt fakum brutum) se H.Engdahl And every day I feel the blues - Eller: Det filosofiska angreppet på vardagen (Ord & Bild 4:5 1981).

(41) Ex. vis I. Illich Det omvaente samfund (1973:org Tools for Conviviality 1973). Den omänskliga sjukvården (1977), The right to Usefold Unemployment (1978) J.Michell "Den idealiska världssynen" (i S. Kumar, red, Alternativa synsätt på morgondagens samhälle 1981), T. Roszak Where the Wastelands Ends (1973), Unfinished Animal. The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness (1976).

(42) Om de "heliga måtten " se J.Michell, Resurgence (1971). Michells artikel har bl a givit upphov till en rörelse till försvar för "de rätta måtten" (alltså i motsats till de ingenjörskrationella som meter etc).

(43) Med abstrakt och konkret vetenskap syftar jag på en indelning av tänkandet som det framtällts av C.Levi-Strauss. Den abstrakta vetenskapen (tänkandet-klassificerandet) har sin idealtyp i den moderna vetenskapen och ingenjörstekniken: exakt, målrationell, "sekulariserad", okroppslig och öppen. Den konkreta vetenskapen har sin idealtyp i bricoleuren: icke-exakt (i bet. "som tum-regel"), kulturellt rationell, "helig", kroppslig och sluten (som bricolaget; man "tager vad man haver"). Se bl a Levi-Strauss Det vilda tänkandet 1971; se vidare not 76.

(44) Illich kritik är en kritik av vad som populärt kallas högteknologisamhället, till förmån för "lågteknologisamhället Illich pläderar med "hantverksteknologin" för "toolusing" hellre än "machine-used" (som i högteknologin). Hantverksteknologin har enligt Illich förmånen av att vara tillgänglig för större delen av befolkningen, samtidigt som den ger bättre kvalitet eftersom den förenas med "convivel Work" ("glädjefullt arbete").

(45) För en samling artiklar i denna anda (och Schumachers) se S.Kumar (red). Alternativa synsätt på morgondagens samhälle (1981).

(46) Ekologism är också en reduktionism. Om vi generaliserar en vetenskaps begrepp utöver det försvarbara och/eller förklaringen av ett fenomen nedbringas till *en* nivå gör vi oss skyldiga till reduktionism, ex.vis historism biologism, psykologism, sociologism. Reduktionismen reducerar inte bara vetenskapen utan också som helhet. Klassiska exempel är biologiska reduktionismer som förlägger "allt" till de "viskande generna", till människans "aggressivitet" eller till egoismen (enligt vulgära sunda-förnuftet versioner: var och en sig själv närmast). Eller till komplexa överlevnadsmönster på socialbiologiskt vis; det finns sociobiologer som på fullt allvar hävdar att det amerikanska kapitalistiska systemet är det biologiskt mest riktiga. Andra reducerar människan och samhället till ex vis libidon eller till interaktionen mellan Ego och Alter.

Ekologismen finns också. Ekologen och ekosofen Arne Naess varnar för den. I särskilda versioner och under vissa omständigheter tycks den kunna knäda ideologier som kan vara fascismen till hjälp. I en artikel av L.Wahlström, Canser och Kapital (FST 41/1981) heter det:

"Ett "primitivt" samhälle är per definition ett samhälle utan förtryckande makt, utan ackumulerad egendom. Så länge makten finns ingenstans och överallt kan människor inte förmås producera mer än de behöver. Det är mycket viktigare att leka, dansa, kriga, slappa, smycka ut sig, genomföra ritualer, som bevisar allting sammanhang. Varför skall man arbeta i sitt anletes svett för att ackumulera ting om allt man behöver finns i ens närhet? Befolkningsmängden är noga kontrollerad. Om den är på väg att stiga för högt från samhällets/naturens optium slår bromsarna till: fysiologiska mekanismer, sämre fruktbarhet, aborter, utsättande av barn. Befolkningsmängden i alla "primitiva" samhällen är mer eller mindre i balans med den naturliga omgivningen/människogruppens storlek. Den måste vara det. annars skulle samhället förändras till något annat, d v s gå under. Hela samhället utgör en väv av kretslopp, reglerade av positiv och negativ feedback".

En holistisk och ekologisk socialdarwinism? Med mitt arbete kommer jag att visa att ekosofen Breaker inte faller under en sådan reduktionism.

(47) Min tes, att det finns åtminstone starka tendenser till en sådan kritik (vilket kan vara svårt att leda i bevis), bygger till inte oväsentlig del (förutom böcker, debatt och kulturartiklar i dagstidningarna) på åtskilliga privata samtal med ekosofer (både akademiskt aktiva och andra), studenter och lekmän.

(48) Om detta se Z.Bauman, Culture as Praxis (1973:58-59), A.Rapport, "What is information" (i Communication and Culture 1966; ed. A.G Smith). För en miljödebatt med entropi-frågan i centrum se ex vis DN-debatt 1987 (med bidrag bl a av den gröne P.Garton).

(49) Värmedöden eller den termiska döden som betecknar det entropiska sluttillståndet i ett system innebär till sist (om teorin

får rätt) hela universums död (ett universum utan materieanhopningar och med energin s a s jämt utspild över hela universum). Några spännande referenser till entropilagen och negantropin finns i I. Asimovs roman *The Gods Themselves* (1974). Bokens hjälte bryter med hjälp av plutonium "186" den "knappa energins invarians". Genom att uppta energi från ett annat universum har mänskligheten fått den eviga energikällan - men något stämmer inte! - någon balans håller på att rubbas. Plutonium 186 blir som elden ett förbjudet lån från gudarna.

(50) Om Gaia, se t ex J Lovelock och S. Epton, *The Quest for Gaia* (New Scientist 1975), A Naess *Ekologi, samhälle, livsstil* (1981b:286) och "A Comparison of Two System Models" (i Gullvåg/Wetlesen, red., *In Spectical Wonder* 1982d). Enligt Gaia-hypotesen betraktas hela biosfären (luft, hav, jord etc) som en helhet och som en slags levande organism (Gaia är namnet på jordgudinnan i den grekiska mytologin).

(51) För Rozak (i *Unfinished Animal, The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness* 1976) är det kosmiska främlingskapet ett socialpsykologiskt tillstånd som kännetecknar den moderna industrialismen, teknokratien och rationalismen. Vattumannen (The Aquarian frontier; av Vattumannens stjärntecken) representerar de grupper alternativrörelser etc, som bildar motstånd mot den nya typen av "alienation". Om Rozak och det kosmiska främlingskapet se också G. Ahrne *Vardagsverklighet och struktur* (1981).

(52) Uttrycket "Kahnsciousnes" har jag tagit från J. Asplund, Teorier om framtiden (1979). Asplund har själv hämtat uttrycket från J. Agles parodi på Herman Kahn, *The Megaton Ideas of the One-Maan Tank*, HERMAN KAHN-SCIDUSNESS (1973). Uttrycket anspelar på "Kahns speciella forskarstil, Asplund:

"Jag vill gärna göra gällande, att "kahnsciousness" på ett överraskande sätt kombinerar form och innehåll. Vi har sett att formen är upplöst "pointilistisk" och kalejdoskopisk. Kahn arbetar med allsköns provisorier, och han utnyttjar en rad olika typer av retoriska manövrer". (ibild.:258)

(53) Thomas Kuhn tillhör givetvis de som givit det rationella skeppet Vetenskapen nya navigeringsinstrument. Navigatorerna hade tidigare varit upptagna med att fastlägga tron på den vetenskapliga metoden på ett sätt so i princip gjorde framsteget oproblematiskt och säkert. Men frågan är om Kuhn mer än modifierar det förhållningssättet. Med paradigmbegreppet bryter Kuhn med kumulativitetstron, med den enkla tron på vetenskapens utveckling och med en oproblematiserad syn på sanningsbegreppet och relationen vetenskap-samhälle som en *mänsklig framgångsmåte*. Idealtypiskt sett förflyttar Kuhn bara den vetenskapens ideologi som Ravetz beskriver, från vetenskapens universiella värld till paradigmet galaktiska. Andra som den i Elzingas termer politiskt medvetne vetenskapskritikern Bernal, har gjort liknande, fast oftast mindre sofistikerade, uppgörelser med vetenskapen. I Bernals *Science in History* (1971) och *The Extension of Man* (1973) eller i ex.vis Bronowskis *The Western Intellectual Tradition* (1960) är det närmast det "sunda förnuftet", vilket explicit (som hos Bernal) eller implicit får styra synen på vetenskapen.

(54) För ett ex på detta se F. Andersson, *Positivism kontra her-*

meneutik (1979). Andersson gör följande punktvisa jämförelser positivism och hermeneutik, vad gäller ideal och begreppliga förhållningssätt (:104). *Positivism*, kännetecknas av: naturvetenskapligt forskningideal, enhet mellan fysiska och sociala fenomen, förklaring, materia, allmängiltighet, abstraktion, förenkling, avbildning, åtskillnad mellan fakta och värderingar, åtskillnad mellan känsla och förnuft, distans, opartiskhet, förutsägelse, åtskillnad mellan känsla och personlighet, åtskillnad mellan kunskap och utomvetenskaplig kunskap. Hermeneutiken kännetecknas av: socialvetenskapligt forskningsideal, åtskillnad mellan fysiska och sociala fenomen, förståelse, sociomateria, totalitet, konkretion, problematisering, tolkning, enhet mellan fakta och värderingar, enhet mellan känsla och förnuft, engagemang, partiskhet, förändring, enhet mellan vetenskap och personlighet, enhet mellan vetenskaplig och utomvetenskaplig kunskap. Min framställning innebär en väsentlig kritik av positivismen som den framställs genom ovanstående karaktäristika, men vänder sig, som framgår, också mot det något endimensionellt, gränsdragande i föregående jämförelse.

(55) Också Eriksson (1972) nyanserar betydelsen av "anamma". Eriksson citerar Winch (The Idea of A Social Science 1958):
 ", although reflective student of society, or of a particular mode of life, may find it necessary to use concepts which are not taken from the forms of activity which he is investigating, but which are taken rather from the context of his own investigation, still these technical concepts of his will imply a *previous understanding* of those other concepts which belong to the activities under investigation" (Kurs., B.E) (Winch *ibid.*:89; i Eriksson *ibid.*:62)

Och konstaterar:

"Detta är, vad jag förstår, ett *ovedersägligt* argument. Tanken är alltså följande. Man må använda begrepp och definitioner av tillvaron, som inte är identiska med de agerande personernas definitioner av sina handlingar, utan som i stället är länkade till forskarsamhället. Sådana begrepp måste dock vila på en kännedom och förståelse, "a *previous understanding*" av subjektens definitioner av sina beteenden" (*ibid.*:62).

(56) Se även D.L Philips Social Theory and Moral Values (1980). En disk om bl a Habermas och om vetenskap-politik-moral (paper presenterat vid "Conferense on The Political Realization of Social Science Knowledge and Research", Wien 1980)

(57) Sedan dess har som bekant folkkommunerna formellt och i den form Galtung beskriver dem upphört. Nya kunskaper gör också att vi kan se mer kritiskt på dessa storheter.

(58) Med referenser till den "gröna rörelsen" deklarerar jag därmed inte min anslutning till en viss organisation, parti etc.

(59) Det har länge funnits två invarians-liknande föreställningar om framtiden. Enligt den ena fortsätter allt som förut, d v s i morgon kapitalism. Enligt den andra skådas i andanom socialismens röda stjärna erövra himlavalvet, alltså i morgon socialism (eller möjligen i övermorgon), se ex vis B.Gustavsson, I övermorgon socialism (1980) och H.Lepages. I morgon kapitalism (1980). e även en anmälan om desamma av T. Söderqvist, "I övermorgon teknokrati" (Bokcafés månadsbulletin, 60/1981).

(60) För en bakgrund till mitt intresse för "kollektiv" och "storfamiljer" och deras breaker-sammanhang, se några anteckningar härom i L. Carlsson "Familjen i kris" (i Förändra barns villkor 1981; red. J.Lovén).

(61) I den radikala miljöoppositionens, i de gröna och alternativasteknologisyn, ligger ofta, uttalat eller ej, en uppfattning om teknologin som synnerligen sociomateriell. Att ex.vis kärnkraften med sin megapolitiska storskalighet innehåller eller sociomaterialiserar ett bestämt samhälle. Eller uttryckt på ett annat sätt, kärnkraften producerar, inte bara energi och nukleärt avfall utan också auktoritär kontroll, maktkoncentration och systemvärldsherravälde. Eller (med ref. till kap. IV.1.), för att behålla sin ö av ordning sörplar kärnteknologin sin omgivning (sitt samhälles) negentropi i form av småskalighet, demokrati och "kvinnliga" livsvärldsvärden".

(62) För en diskussion om Habermas i detta sammanhang, se Phillips, Social Theory and Moral Values (1980). Se även not 56.

(63) Här har jag dock inte genomfört en närmare analys av Burrell & Morgans egna begreppsliga vattendelare. Det gäller t.ex begreppen nominalism - Hur förhåller sig nominalismen till empirismen? Eller hur förhåller sig nominalismen till vad Wedberg (1966) kallar begreppsempirism resp. begreppsempirism; att ett begrepp för att vara väldefinierat måste definieras i empiriska termer resp. att icke-analytiska satser blott kan bevisas med stöd av erfarenheten (empirisk bevisning)? En nominalistisk ståndpunkt har i sociologin ofta förenats med beteendestudier, operationellt definierade begrepp och statistiska korrelationer. Alltså med positivism, och inte med (som i det radikalt humanistiska paradigmet) anti-positivism, voluntarism och ideografisk vetenskap. Begreppet realism står dels för, som Burrell & Morgan framhåller, att det existerar en av medvetandet oberoende värld. Med det står också för begreppsrealism, d v s för att allmänbegrepp existerar; rödheten som sådan existerar (till skillnad från nominalism för vilken allmänbegrepp, ex.vis "röd", ej refererar till någon självständig existens). I sociologin har begreppsrealism dock, också, förknippats med anti-positivism.

(64) För en utläggning om termer, begrepp och definitioner, se M. Berner Öste, Om termer, begrepp och definitioner (1968).

(65) Ett exempel är A. Abergers feministiska och hermeneutiska studium av Elsa Graves diktsamling Slutförbannelser (1977), Analys av Elsa Graves SLUTFÖRBANNELSER (1982).

(66) Se C.S. Peirce, Collected Papers (vol.I-VI 1931-35, vol.VII-VIII 1958), samt för en utförlig presentation av Peirce, Bertilsson (1976, 1978).

(67) Jmfr. hur H. Cöster använder begreppet *ontisk* i sin hermeneutiska teologi. "Befrielse" är enl. Cöster en ontisk kategori i den kristna religionen. Cöster skriver (med hänvisning till Bloch och Benjamin):
 "...att när den judisk-kristna traditionen talar om *befrielse* så uttrycks inte en godtycklig värdering. Befrielse är en ontisk kategori. På så sätt blir teologi en nödvändig syssla för att avslöja falska och förtryckande förvanskningar av vårt

språk" (i "Frihetens rike hör verkligheten till", Bokcaféts månadsbulletin 44/1980:10).

(68) Ex.vis, skriver Feyerabend:

"Vi har (...) upptäckt att *inlärning* inte går från observation till teori utan alltid inbegriper båda dessa faktorer. Erfarenhet uppstår *tillsammans* med teoretiska antaganden, inte *före* dessa, och erfarenhet utan teori är precis lika ofattbar som (medgivet) en teori utan erfarenhet; eliminera en del av ett förnimmande subjekts teoretiska kunskap, och man får en individ som är fullständigt desorienterad och oförmögen att utföra den enklaste handling". (1977:137)

(69) Se även I.I. Mitroff *The Subjective Side of Science: A Philosophical Inquire into the Psychology of the Apollo Moon Scientist* (1974).

(70) Läser vi tesen "Allt är tillåtet" s a s rakt upp och ner hamnar vi i en radikalrelativistisk position. Om allt är tillåtet, så följer att det också är tillåtet att bryta med "Allt är tillåtet". Men i så fall är tesen inte sann. Den motsäger sig själv. Detsamma gäller för "Tro inte det finns något meta-förnuft". Radikalt uppfattad motsäger även denna sats sig själv - För det finns ju i detta fall åtminstone ett meta-förnuft, nämligen "denna tro" på ett icke meta-förnuft. Det finns dessutom ett annat meta-förnuft som Feyerabend faktiskt tror på, det föregående imperativet "den kontra-destruktiva metoden" (se dock vidare kap. X, där jag närmare utreder relativism-problematiken).

(71) En anledning var att tesen när den utvecklades stred mot den s k Aristoteleiska rörelselagen som vid den tiden behärskade forskningen. Stred något mot denna föll det. Jag återkommer med en kommentar om detta längre fram i kap. VII.3.

(72) Hur deskription och preskription är relaterade till varandra, till samma helhet "vetenskapen som process", kan illumineras på annat sätt genom följande resonemang. Låt oss anta att det på vetenskapens arena finns två sorters spelare: vetenskapsmän och vetenskapshistoriker. För vetenskapsmännen föreskriver reglerna (de är normativa) hur de bör handla som vetenskapsmän. För vetenskapshistorikerna blir reglerna i detta fall deskriptiva. Reglerna beskriver vad forskarna gör. Med detta får preskriptiva implikationer för vetenskapsmännen, men också för historikerna som ju själva aspirerar på att vara vetenskapsmän. Bör blir till är som blir till bör o s v. Exemplet är pedagogiskt. Man säger ju ibland, och inte utan grund, att forskarna, liksom kulturdebattörerna, skriver för varandra. Låt oss ta ett exempel från en annan arena. Vi tänker oss en stor tidnings kultursida (ex.vis DN). De kulturskribenter som vill få sina manuskript antagna måste följa vissa regler, spela spelets regler. För de initierade läsarna eller åskådarna blir reglerna då deskriptiva. De beskriver de antagna skribenternas handlande, med åtföljande preskriptiva implikationer.

Dock, det går att bryta mot börat (dessa regler). Jag kan t.ex. envetet och konsekvent skriva på folkmål (karaktäristiskt för det landskap, Värmland, där jag för tillfället bor). Jag lär i så fall inte bli antagen - nu. Jag spelar inte spelet längre. Men vi kan tänka oss att jag (som Breaker) uppbådar en "folkrörelse" av

alla refuserade värmländska skribenter som blir så stark att kultursidan förändras (blir en folkmålssida - kultursidor bör behandlas på folkmål). I så fall har jag bidragit till en samhällsförändring, om än i liten skala. I det förra fallet (när jag nihilerar DN genom att börja skriva på folkmål) har jag för min personliga del negerat DN. I det andra fallet har jag negerat också min egen negation, vänt om den stora draken; gjort kultursidan ny. På motsvarande sätt kan vi resonera vad gäller vetenskapens regler.

Nu finns det emellertid regler som jag inte kan bryta. Vare sig kultursidan styrs av kulturknuttespråkets eller folkmålets är och bör, så kan jag ej bryta mot språkets grundläggande logik. För även om jag talar folkmål så måste jag tala detta språk motsägelsefritt, relaterat till sitt intersubjektiva sammanhang. Kultursidan är kulturkommunikation, intersubjektivitet. Jag kan alltså bryta mot regeln att endast ett språk tolereras (intersubjektivitet för vissa) och förändra denna regel så att ett annat språk, också eller i stället, blir regel (intersubjektivitet för flera eller andra). Men tala måste jag. Om dessa "rules of the game", se G.H. von Wright, Normes and Action (1963) samt även J. Israel, Språkets dialektik och dialektikens språk (1980).

(73) Elitister här, ej samma som Elzingas "elitistiska intellektuella" (jmf. kap. IV.2).

(74) Se ex. vis F. Capra The Tao of Physics (1979), G. Zukov The Dancing Wu Li Masters (1980) samt P. Nilsson "I tidernas begynnelse" (SvD 23/10 1974); som refererar till de båda kosmologerna Collins och Hawkins, två av big bang-teorins förespråkare.

(75) Vi kan t.ex. fråga oss hur mycket Feyerabend ser av kapitalets och marknadens logiska och institutionella inflytande över opinionen (den "borgerliga ideologiska hegamonin" i reklamkarnas, lobbyisternas och marknadsförarnas USA) när vi läser:

"State Colleges and Universities" are financed by taxpayers. They are therefore subjected to the judgement of the taxpayers and not to the judgement of the many intellectual parasites who live off public money. If the taxpayers of California want their universities to teach Voodoo, folk medicine, astrology, rain dance ceremonies, then this is what the universities will have to teach (the State universities; private universities such as Stanford university may still continue teaching Popper and von Neumann". (Feyerabend 1978:134).

(76) C. Levi-Strauss indelar människans "rationella" tänkande i konkret tänkande (konkret vetenskap) och abstrakt tänkande (abstrakt vetenskap). Det är det abstrakta tänkandet som dominerar och genomsyrar civilisationen, särskilt i dess nuvarande Rationaliseringsfas. Det konkreta tänkandet däremot (bri-couleurs tänkande), eller det "vilda tänkandet", kännetecknar tidigare samhällsformer och i hög grad s k primitiva samhällen. Se Levi-Strauss, Det vilda tänkandet (1971).

(77) Det är denna hemfallenhet åt det rationella och denna "industrialiseringens ideologi", (vilken högern och vänstern delar), som Rationalismkritikerna kritiserar. Som Dickson uttrycker det (i Alternativa teknologier):

"I detta fall har ideologin visat sig vara ett synnerligen mäk-

tigt redskap i den sociala utvecklingens historia. Den har nämligen främjat tanken att teknologin på något sätt äger en inre logik, som bestämmer ett unikt framåtskridande från ett utvecklingsskede till ett annat. Teknologin anses därför vara politiskt neutral i varje särskild situation". (1977,40)

Lenin, påpekar Dickson, var en entusiastisk anhängare av Taylor-systemet. Frågan gällde bara vem som skulle vara herre över Taylor - socialismen eller kapitalismen!

(78) För en diskussion av Webers rationaliseringsbegrepp (inkl. rationaliseringen av tanke-systemen, människan och de institutionella arrangemangen) se Lindskoug "Max Weber 1864-1920" (i Boglind/Lindskoug/Månsson Kapital, rationalitet och social sammanhållning 1979).

(79) För en aktuell diskussion om dessa problem och i denna kritiska anda, se ex.vis Friberg/Galtung (red) Krisen (1983).

(80) Helmut Krauch säger (i en intervju med Hans Peter Duerr i FST 47/1983:27): "Feyerabend tycks t.ex. vara blind för forskningsinstitutionens beroende av statliga, i synnerhet militära, intressen. I december 1966 hörde jag nästan ordagrant samma argument (den anarkistiska kunskapsteorins anti-metodologiska argument; LC), av en kollega vid Berkely-universitet. Efter några drinkar berättade han sedan frimodigt om sitt arbete, han utvecklade nervgaser åt USAs försvarsdepartement. Därmed vill jag inte säga att dessa människor använder sig av Feyerabend, men det tycks väl ändå vara så att han oavsiktligt bidrar till att beslöja deras egentliga intressen".

(81) Feyerabend skriver:

"Racial equality does not mean equality of traditions and achievements: it means equality of access to positions in the white man's society. It assumes the superiority of such societies and magnanimously grants permission to enter them on their own terms. A black man, an Indian can become a medical specialist, he can become a physicist, a politician, he can advance to positions of eminence and power in all these fields, but he cannot practise the "scientific" subjects that are part of his own tradition, not even for himself and his co-traditionalists. Hopi medicine is forbidden, for the Hopi as well as for anyone else. This attitude is shared by Marxists and Liberals. It rests on an unexamined belief in the excellence of Western science and Rationalism." (1978:177)

(82) "Wienare" som Neurath, Carnap m fl.

(83) Boken Anklagene mot vetenskapen (1980) är ett resultat av en jubileumsfestlighet som Naess deltog i då universitetet i Nijmegen fyllde 50 år (1973). Jubileumstemat var "Vetenskapen mellan kultur och mot-kultur" (counter-culture). Boken är en vidareutveckling av Naess föreläsningstema och ett svar (i vid mening) på motkulturens anklagelser mot vetenskapen.

(84) Jmfr. Feyerabends version av "det är inte den tiden nu" (Feyerabend 1977:24).

(85) Hvilken verden er den virkelige (1969). För en filosofisk-

poetisk beskrivning av Naess tao, se F. Elder "Norwegian Perspective No. 27011230992 or the TAO of Arne Naess" (i I. Gullvåg/J. Wetlesen, ed., 1982:12).

(86) Se även J Asplund Teorier om framtiden (1979:229).

(87) Se A.O. Lovejoy The Great Chain of Being (1973). Om Lovejoy och "Tillvarons stora kedja", se även J. Asplund (1979).

(88) J. Israel (1979,1980) har gjort sig till talesman för en liknande relationism, Israel godkänner tanken på en av subjektet oberoende realitet, men säger samtidigt att "all kunskap om denna realitet innebär olika sätt att internt sätta sig i relation till den" (1980:5). Internt betyder därvid "att skiljeväggen mellan subjekt och objekt inte kan dras skarpt utan är flytande" (ibid.:5). Israel utgår vidare i sin kunskaps och språkteori från en tredje ståndpunkt - en helhetskategori - mellan ontologisk dualism och monism.

(89) Vi kan också associera till ex.vis vår broder "trynskalbaggen". Naess son och elev Ragnar Naess berättar:

"At a seminar in 1972 on Spinoza, I asked Arne what personal experiences he would apply when interpreting some of Spinoza's central intuitions of reality, particularly the notion of Beatitudo, which consists in "the constant and eternal love of God, or God's love of men" (Ethics. part V, prop. 36, Schol.). He answered that he associated it with the way he felt when, at the time when he was particularly interested in studying insects, he discovered the Snout Beetle (...) This is one of the insect families with the highest number of species, about 40.000 in all (...) I was about 9 years old when he showed my brother and me a Snout Beetle on a path partly covered with grass at the north-eastern corner of our house. What fascinated him was not so much their somewhat comical appearance, with a long nose, the mouth at the tip of it, as their slow and determined walk, their trusting nature ("If you take it up in your hand, it isn't afraid. It just wonders: "What kind of place is this")." (R. Naess "The Snout Beetles", i Gullvåg/Wetlesen, ed., 1982:213).

(90) Naess anger fördelarna med Spinozas naturbegrepp (i *Anklagene mot vitenskapen* 1980:127-8; Naess kurs., kom.LC):

1. *Det utelukker profanisering og desacralisering* - En "animism" till ekologisk gagn enligt vilken allt är "besjälade" och varigenom naturen omsluts av heligheten.

2. *Det utelukker antroposentrisme.*

3. *Det er forenlig med radikal gestalt-tenking (motsatt den vanlige atomistiske).* En gestalt är det enskildas helhet (på vilken nivå som helst) i den större helheten (se punkt 4 och 5). En gestalt är motsatsen till det generella. Gestaltbegreppet står i konkurrerande motsägelse till positivismen och atomismen. Gestaltbegreppet håller oss för den skull inte bundna i en naturens bymentalitet utan förutsätter den större helheten.

En partikel är en gestalt i ett fält (kvant) som konstitueras av samspelet och relationerna inom fältet (vari forskaren är en del). Fältet - mönstret kan i sin tur ses som en gestalt etc. Naess tycks hysa gott hopp om fysiken eftersom det bland fysikerna finns en del gestalttänkare (Naess refererar till Capra 1979). Annars domineras kosmologin, anser Naess, av ett positivistiskt

naturbegrepp (ett naturbegrepp som är identiskt med universumbegreppet). Det är ett naturbegrepp som förutsätter det generella och det atomistiska och det är därmed motsatsen till gestaltbegreppet. Enligt gestalttänkandet, som Naess framställer det, måste vi ex.vis förkasta läran om de primära, sekundära och tertiära kvaliteterna som en ontologisk rangordning. För att ta ett ex, om vi håller ena handen i byxfickan och den andra fritt i luften och om vi därefter doppar handen i vatten och frågar: "Varmt eller kallt", så blir svaret (om vi förutsätter att vattnet ej har extrem temperatur): kallt för den ena och varmt för den andra handen. Men är vattnet som sådant (som primär kvalitet) varmt eller kallt? Ett positivistiskt svar på frågan är: ingetdera, kallt och varmt är subjektiva upplevelser! Gestalttänkaren svarar: Både - och! Gestalttänkandet innebär att handen och den som upplever de sekundära kvaliteterna varmt och kallt osv bildar en gestalt. Handen, skriver Naess, spelar i det här exemplet samma roll (i gestalttänkandet) som instrumenten i fysiken. De bildar en gestalt med partiklarna. Forskarna kan genom sina experiment inte se naturen som sådan. Den finns i en mening inte. Det är dock inte fråga om att subjektet påverkar experimentet, utan om att vi alltid befinner oss i ett inre förhållande (som kan variera), i en gestaltrelation, till naturen som oberoende realitet, - Det är detta som är naturen. Handen och instrumentet hamnar ontologiskt på samma nivå som tingen ("naturen").

4. En viss form för perfektion eller fullkommenhet kännetecknar Natura, men ikke en urealistisk og moralistisk. Det latinske perfectus kan oversettes med "fullendt", "gjennomført".

5. Det som helt adekvat forstås i Naturen er alltid et enkelte (en gestalt), ikke noe mer eller mindre generelt.

6. Naturforståelse blir forståelse av det enkelte "under evighetens synspunkt". Dette impliserer forståelse ut fra helheten. Hvis det enkelte ikke ses i det uendelige heles perspektiv blir erkjennelsen både abstrakt og uklar.

7. Dybden i Naturforståelse blir proporsjonal med dybden i selvforståelse og også med forståelsegleden.

8. Den høyeste form for forståelse ("den tredje" eller "intuitive") blir en forstående kjærlighet till Naturen.

(91) Ett problem som jag här förbigår handlar om Spinozas determinism. För en diskussion om detta, se ex.vis R. Naess "The Snout Beetles" (i I. Gullvåg/J. Wetlesen, ed., 1982).

(92) Den som vill läsa mer om Naess och Spinoza hänvisas till Naess Filosofins historie (1972c), "Is Freedom Consistent with Spinozas Determination" (i J.G. van der Bend, ed., Spinoza on Knowing. Being and Freedom 1974a), Freedom, Emotion, and Self-subsistence - The Structure of a Central Part of SPINOZAS ETHICS (1975b), "Through Spinoza to Mahayana Buddhism, or through Mahayana Buddhism to Spinoza" (i J. Wetlesen ed., Spinozas Philosophy of Man; Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977, 1978a), "Spinozas Finite God" (i Revue Internationale de Philosophie 135/1981c).

För den som vill läsa mer om Naess och Gandhi, se Naess: "Kan Gandhi være vejleder i Alta-saken?" (i B. Hegtvædt, red., Den vanskelige Ulydigheten 1981), Gandhis politiske etikk (1968b; tills. med J. Galtung), Gandhi and the Nuclear Age (1965a), Gandhi and Group Conflict; An Exploration of Satyagraha - Theoretical Background (1974b).

(93) Härvid är jag också medveten om att en orättvisa kan ha begåtts mot Maslow (Asplund betonar också att det - ovan citerade - är något av en illvillig tillkänning). Jag håller dock med Asplund (som jag tolkar honom) att Maslow, genom sin diskurs, på ett helt annat sätt än Naess representerar den moderna människans egocentriska självförverkligande (släkt med den hedonistiska narcissistiska människan). Asplund anser att Naess självförverkligandebegrepp har en romantisk klangbotten (men däremot inte att Ekosofi T kan reduceras till romantik). Asplund hänvisar ex.vis till romantikens svärmerier för Jag-Du-relationer, inlevelse och kosmisk samhörighet. Man associerar lätt, skriver Asplund (1979:237) till Bengt Lidners välkända rader:

"På Nova Semblas fjäll, i Ceylons brända dalar
Var helst en usling finns, är han min vän, min bror".

(94) Möjligen är termen självförverkligande (eller självrealisering) olyckligt vald. Självförverkligande kan kanske inte uppfattas som annat än egocentriskt och atomistiskt i ett positivistiskt landskap och samhälle.

(95) Naess (1982) anger Alfred Ayer bland dem som oroar sig för "den mystiska aspekten av ett-heten". Om denne Ayers oro, se F. Elders (ed.) *Reflexive Water. Basic Concerns of Mankind* (1974).

(96) Naess ligger här nära Ernst Blochs "hoppets princip". Blochs princip (*Das Prinzip Hoffnung* 1959) står inte att finna i en steinad utopi om ett himmelrike eller i en lagbunden kausalt-temporal marxism utan i en ständigt pågående process (hoppet) för frihetens förverkligande (i en zetetisk process kunde vi tillägga). Som Bloch-tolkaren H. Cöster uttrycker det:

"Den orealiserade friheten är inte beroende av sin hinsidesförankring, men frihetens förverkligande är förankrat i den marxistiska dennasidighetens granslöshet" (1975:69). För en tolkning i linje med detta av Blochs kristet inspirerade och ortodox marxistiska filosofi, se alltså H. Cöster *Människa, hopp, befrielse* (1975).

(97) Naess:

"Few philosophers, but parhaps more so-called ordinary people, would feel at home with this kind of mind. But it suggests a philosophy that is not easily confused with well worked-out varieties of empiricism and scientific fallibilism a la Popper. It is more fruitful, I think, to associate the term scepticism rather with more general ways of thinking than that of anti or a-metaphysical philosophies like certain early forms of Buddhism. The less general ways may then be characterized through qualifications such as "metaphysical" and "mitigated". (In *Sceptical Wonder* 1982:203)

(98) För Ofstads inlägg, se "Arne Naess on Value - Theory and Ethics" (i *In Sceptical Wonder* 1982:237-57).

(99) Feyerabend och Naess representerar här två perspektiv på anarki och vetenskap. Det är dock en avsevärd begränsning. Anarkidebatten är en speciell variant av positivism-striden i vid mening. Varken här eller tidigare har jag emellertid genomfört en koncentrerad framställning av positivismstriden eller redogjort för dess idéhistoriska sammanhang. De bidrag som samlats i en av debattens centrala verk (Adorno m.fl., *The Positivist Dispute in*

German Sociology 1976) finns med som en bakomliggande referensram, men utan att den givits plats för en öppen framställning. Naess utveckling har beskrivits i fem stadier, men utan en inblick i den norska positivism-striden (se Slagsstad *ibid.*) får vi lätt ett ofullkomligt intryck av Naess roll. Naess, men även Galtung, kom från början att försvara positivismens position (se *ex.vis* deras gemensamma bok *Införing i logikk og metodelaere* 1967). Den norska striden kan t o m sägas ha börjat med Skjervheims kritik av Naesspositivism (se Skjervheim 1971, -73, -74). Begränsningen tränger likaså undan icke-dogmatiska men marxistiskt influerade kritiker av positivismen. Bland de senare vill jag nämna Jon Elster som med böcker som *Logic and Society* (1978) och *Forklaring og dialektikk* (1979) kommit att inta en position som varken är positivistisk eller icke-positivistisk. Elster försöker utarbeta ett dialektiskt förhållningssätt med utgångspunkt från en bearbetning av spelteorin. Han vänder sig samtidigt mot den hermeneutiska dialektiken, vars företrädare hade initierat positivism-striden.

(100) Detta hindrar ingalunda att Naess också diskuterar den empiriska problematiken och finner den empiriska vetenskapen nödvändig. Särskild vikt tycks han lägga vid socialekonomin. Det verkar också uppenbart att Naess vad gäller *principen* för mätning av självförverkligandets grad lutar sig mot Pareto. Naess:

"En viktig form av förändring är att välfärden för minst en individ ökar, men inte på bekostnad av någon annans välfärd. En sådan förändring kallas för paretisk förändring (efter samhällsforskaren Pareto). För en sådan förändring gäller: för varje individs välfärd ökar även samhällets välfärd. Med tanke på att den ekologiska krisens lösning kräver att vi i långt mindre grad identifierar samhälle med nation och nation med storsamhälle och stat, så ligger det nära till hands att införa en ny definition. En paretisk förändring av samhället är en förändring som gör att välfärden ökar i minst ett samhälle och inget samhälles sjunker". (Ekologi, samhälle, livsstil 1981:193).

(101) Den moraliska anslaget i breaker-sociologin, Breaker som utopist, och dess relation till den bättre verkligheten, innebär emellertid inte (i överensstämmelse med ovanstående) att Breaker ansluter sig till en steltnad utopism. Breaker är ingen utopist om vi med utopism menar tron på ett *absolut* samhälle med tillhörande idéer. Det innebär (och det ligger i det *zetetiska* förhållningssättet) att Breaker vänder sig mot det slags tro och mission som, "för sakens skull", förmår *ex.vis* kommunister att erkänna falska brott i skenrättegångar eller som förmår röda khmerer att med hänsynslöst våld driva ut stadsbefolkningar till hårt lantarbete och undergång (under diktum av *ordet* för folkets befrielse: den politiska Satsen, Utopia och Objektiva Sanningen, t.ex att städerna - staden som utsugare av bondebefolkningen - representerar den imperialistiska makten och principen i den tredje världen). Breaker vänder sig mot absolutismer som framträder som dogmatisk rätt och sanning, vare sig det är i form av Gud, Allah, Folket, Socialismen eller Naturens Heliga Helhet.

"Ty den som menar sig ha rätten på sin sida, han anser sig också ha det *gudomliga* med sig, och en kränkning av rätten blir då en kränkning av det *gudomliga*. Alla människor, klasser och

folk som strider för sin rätt eller för rättvisan känner sig själva som gudar. Men gudar har mycket svårt för att förlikas. Var och en är ju upphöjd över alla inskränkningar" (E. Fries i A. Hågerström, Socialfilosofiska uppsatser 1966:31-2). Breaker avslutar sig (enl. ovan) till de ståndpunkter i samma sak som framgår av L. Kolakowskis stora uppgörelse med marxismen (se L. Kolakowski, Main Currents of Marxism - Its Rise, Growth and Dissolution 1-3 1978). Vi får inte (i den "Goda tron" - utopin) utesluta djävulen, menar Kolakowski, om vi skall undgå att bli hans hantlangare.

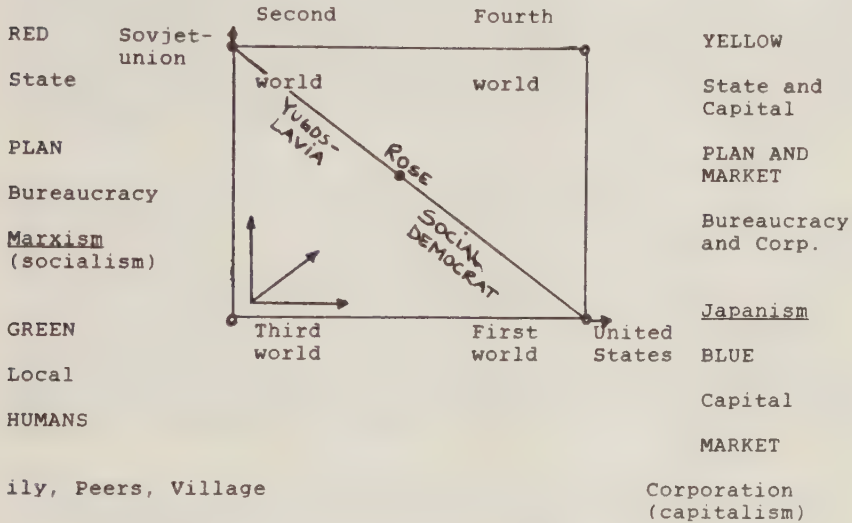
(102) Vi kan säga att ekosofin som *relationism* möjligen framjar en lösning som J. Israel prövar i samband med en diskussion om relativism kontra relationism. Israel skriver: "Idag kan vi inte längre härleda några grundläggande rättigheter med hänvisning till en högre instans eller någon sorts auktoritet. Men just detta är av avgörande betydelse. "Alla människor är just i detta avseende likställda". Och fortsätter (genom att citera W. Strzelewicz, Kampen om de mänskliga rättigheterna 1943:231): "Ingen individ kan alltså med hänvisning till en sådan avgörande instans förklara särskilda fordringar berättigade eller oberättigade eller rentav uppställda en rangordning av rättigheter" (i Israel, Om konsten att blåsa upp en ballong inifrån 1982:114-5). Härmed har jag dock inte uttalat mig om hur Naess, relativismen och Israels relationism i andra sammanhang förhåller sig till varandra.

(103) Se ex.vis Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement" (i Inquire 16/1973), "Kan Gandhi være veileder i Alta-saken?" (I Hagvedt, ed., Den vanskelige Ulydigheten 1981) samt diskussionen om populism nedan.

(104) Naess populism tycks i första hand beröra politiska rörelser och reaktioner som kan förbindas med den djupa ekologiska rörelsen eller med "progressiva" rörelser typ "Folkbevegelsen mot EF". För en, inom ramen för en materialistisk tradition, mer mångfördelad syn på populismen, se B. Fryklund och T. Petersson, Populism och missnöjespartier i Norden - studier i småborgerlig klassaktivitet (1981). Fryklund och Petersson har samma uppfattning som Elzinga (1980) i det de ser populismen som ett småborgerligt uttryck. Till skillnad från Naess, och med hjälp av analyser av småborgerlighetens klassmässiga positioner och historiska problem, gör de en uppdelning av populismen som sträcker sig från stad till land. Från högerpopulistiska partier, typ Glistrup (Danmark) och Lange (Norge), till mer vänsterbetonade rörelser etc.

(105) Härmed vill jag dock inte axiomatisera Marx "vara-monolog", särskilt som den tycks ha blivit så institutionaliserad i sociologins ortodoxa konsensus att vi med lätthet kan gångas in, *tänkas in*, i dess mer rigida tolkningar: bas-överbyggnad, ekonomins järnhårda primat, historien som en lagbunden tripp-trapp-trull rörelse mot det högre samhällstillståndet etc.; uttolkningar som varit så ödesdigra för den anti-auktoritära kampen. Jmfr. min diskussion av D. Atkinsons (1971) ståndpunkter i denna fråga.

(106) J. Galtung (On the Relation Between Military and Economic Non-Alignment 1982:8):



(107) Galtung (se även fig. not ovan):

"At The other end of this main diagonal Japan is located. I shall never forget the impression it made on the present author when, on the very first day of my first visit in Japan in January 1968, I encountered a Sovjet *gosplan* (the center of planning) specialist who was studying the Japanese economy and somewhat desperately had come to the conclusion that "Die verdammten japanischen Kapitalisten machen den Sozialismus besser als wir" (1982:9).

(108) För en diskussion i linje med detta, om våld i samhällen med löst resp. tätt socialt nätverk, se N. Christie, Hvor tett et samfunn (1975).

(109) Enl. P.L. Berger och T. Luckman (The social Construction of Reality 1967) är reifikationen, uppfattningen av mänskliga fenomen som om de var föremål (i icke-mänskliga eller supra-mänskliga termer) vanligast hos tidiga samhällsformer (och tätta) och hos "mannen på gatan".

(110) Mannheim förnekar dock att han är relativist: .. "on the grounds that none of his doctrines undermine the idea that there are agreed criteria for rightness and wrongness in a discussion" (Bloor, Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics", i Studies in the History and Philosophy of Science vol.4/2 1973:173).

(111) För en uppfattning om relativismen som hotande med att öppna portarna för marxism och totalitarism, se ex.vis K. Popper The Open Society and its Enemies, (1969).

(112) Rorty skiljer mellan "systematic" och "edifying philosophers". De förra anammar spegelmetaforen, enligt vilken vårt medvetande är naturens stora spegel, som det gäller att putsa på så noggrant som möjligt: .."reflect the fact accurately to realize our essence by knowing essences" (Rorty, *ibid.*:360). De senare kritiserar den "säkra" vetenskapen och filosofin, ligger nära den zetetiske skeptikern med de oavslutade sökandet efter sanningen: "Edifying philosophers can never end philosophy, but they can help prevent it from attaining the secure path of science". (*ibid.*:372). Se även kap. II.

(113) För en diskussion om Poppers kritik av Kuhn, se spec. K. Popper, "Normal Science and its Dangers" (i Lakatos/Musgrave *Criticism and the Growth of Knowledge* 1974).

(114) För en kritik av Hommensura-tesen se ex.vis K. Popper, *Conjectures and Refutations* (1974).

(115) Att Einsteins relativism som teoretiskt instrument hade sin givna begränsning (konstanten-ljuset) är klart. Popper, ex.vis, skriver: "It is, unfortunately, still necessary to emphasize that Einstein's theory has nothing in common with philosophical relativism" (1974:82).

(116) Detta dock avsett endast som exemplifiering av idéen. Jag är medveten om att det också, och i avlägsna tider, varit möjligt att tänka relativistiskt (ex.vis Protagoras Homensura-tes).

(117) De som inte begriper det senare och som: .."still cling to absolute lengths (ex.etc., LC) cannot pride themselves on forming a special school of especially astute physicists who have overcome relativity. They are just pigheaded, or badly informed or both" (Feyerabend 1978:28).

(118) Från Lothar Baier, "Det vilda och kulturen" (i FST 47/1983:10-11).

(119) Om språket som konstant se J. Israel (1980).

(120) För en reservation angående Peirces kategori, se kap. IV.4.

(121) För ett resonemang om Kierkegaard, besläktat med intentionerna i denna bok, se P.G. de Monthoux, *Handling och Existens - Anarkoexistentiell analys av projekt, företag och organisation* (1978), P.G. de Monthoux:

"För Kierkegaard är all äkta kunskap insikt och alltså subjektiv. Människan är i grunden fri att röra sig från insikt till insikt. Den rörelsen kan bara bibehållas utan regler och lagar, utan bindningar till historia och vetenskap. Människan är alltså i grunden kreativ och skapar sin egen kunskap. Att vinna insikt är inte att bli logiskt övertygad om en slutledning. Insikten är paradoxal." (*ibid.*:206)

(122) Singers bok är en uppgörelse med den s k sociobiologin (studiet av den biologiska basen för socialt handlande), framför allt med dess, enligt Singer, a-moraliska anspråk, vilka innebär att vi bör överlåta åt de viskande genererna (naturens ordning) och deras uttolkare sociobiologerna att lösa moralfrågorna. Singer

försvaret i polemik mot sociobiologerna (enligt vilka även altruismen tjänar arten, gruppen i "kamp" med andra), en ståndpunkt som går ut på att vi med förnuftets hjälp (som ju är en del av våra genetiska möjligheter) som princip, undan för undan kan utvidga altruismen till att omfatta allt levande (alltså "The expanding circle!" m a o: maximera självörverkligandet!). Se vidare sociobiologins nestor E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (1975), och en annan av hans kritiker B.K. Eckland, "Darwin Rides Again" (i *AJS* vol.82/3 1976).

(123) För A. Elzinga är det sovjetisk och socialdemokratisk planering som representerar denna patalogi. Elzinga:

"Another difference is that radical critique today also strikes against the kind of ideas put forth by Bernal. Bernal's theory of productive forces, which actually goes back to the mechanical materialist philosophy of Nikolai Bukharin, is today incorporated in a state bureaucrat-capitalist planning apparatus in the Sovjet Union and some of the Eastern European states. It is also used in countries like Sweden to legitimate a Social Democratic variant of technocratic science policy, the sectorally oriented policy which insists in relating every research activity to some social goal whose implements falls under the domain of one or another Ministry of Department (sector)." (1980, 7-8)

(124) Vad jag här säger är givetvis enbart att betrakta som ett mycket litet och enkelt smakprov på en pågående, fast ofta intelligensaristokratisk, debatt om det moderna mot det post-moderna.

(125) Från C. Castaneda, *Samtalen med don Juan* (1974:9). Frågan om Castaneda verkligen träffat en verklig don Juan eller om han blott är en skicklig entreprenör i feikad antropologi, förringar givetvis inte värdet av en stig med hjärta.

(126) Se ex.vis M. Friberg/J. Galtung *Krisen* (1983), T. Mathiesen *Makt och motmakt* (1982), S. Cohen/L. Taylor *Escape Attempts* (1978), O. Negt/A. Kluge *Geschichte und Eigensinn* (1981), T. Ziehe/H. Staubenrauch *Ny ungdom* (1983).

(127) L. Mumford talar i *The Myth of the Machine* (Technics and Human Developments vol.1 1966) och i *The Pentagon of Power* (vol.2 1964) inte om systemvärlden utan om "megamaskinen" (som representerar ett snarast ännu "obönhörligare" samhällsförlopp än systemvärlden). Megamaskinen är det nätverk av institutioner (såsom industrin, armén, byråkratin och det teknovetenskapliga komplexet), med vidhängande psykologi och ideologi, som organiserar och griper in i samhällets alla nivåer. För Mumford är civilisationen och megamaskinen varandras förutsättningar. Civilisationen - med sitt behov av specialisering, byråkrati, centraliserad statsmakt och militärmakt - kräver för sin uppkomst en megamaskin. En megamaskin producerar civilisation och förutsätter i sin tur, för sin existens, en civilisation. Nu har megamaskinen blivit ett hot också mot sin egen förutsättning genom hotet att förgöra eller nihilera sig själv (Atomkriget är bara en bland flera möjligheter, se ex.vis M. Friberg/J. Galtung *Krisen* 1983). Den apokalyptiska nihilismen! Det ser alltså ut, eftersom civili-

sationen och megamaskinen förutsätter varandra, så att vi för att negera megamaskinen måste negera civilisationen. Vi (d v s om vi liksom Breaker också ser goda värden i civilisationen) kan emellertid inte nöja oss med detta. För i så fall underordnar vi oss "invariansen": civilisationen leder till (eller förutsätter) megamaskinen-hegemoni (d v s i modern tid: centraliserad högteknologi, hyperspecialisering, tekniskt-rationellt herravälde o s v). Uppgiften för Breaker måste därför bli att, för att bryta den "invariansen", negera också negationen av civilisationen. Vi måste alltså med den revolutionäre och ekosofiske Breaker, som är en riktningsangivelse för den stora utopiska visionen, tänka oss en dubbelt negerad civilisation, d v s en ny civilisation uppbyggd på förändringen av och omstruktureringen av den gamla. Endast den enkla negationen - nihileringen av civilisationen - riskerar (även om megamaskinen själv inte hinna före med sin apoklyps) att bli en ekologism som reducerar civilisationen till ett mörk-grönt, i värsta fall ett ekofascistiskt samhälle.

ENGLISH SUMMARY

The aim of the thesis is to present two approaches to scientific activity, one of which can be assumed to preserve the present structure of society and the other to change it. I have chosen to personify these approaches as Seeker and Breaker. This indicates that my subject is also science as action, that is Seeker and Breaker represent different lines of action for scientific activity. The concepts of Seeker and Breaker come originally from an article by Galtung (1974) but, of course, the Seeker-Breaker debate as such is much older, even if it is expressed in different terms.

However, my researches are not limited to the question of science as an activity which preserves or changes society in general. I have particularly developed the Breaker concept further by linking it to what I call "better reality", in other words "the better society". This has been achieved by constructing some prerequisites for an ethical sociology. In my analyses, I have, thereby, tested whether the solutions to the problems: what is Breaker; what is better reality; what form does ethical sociology take, presuppose one other. At the same time I have considered whether Breaker is a concept that is both descriptive and normative. By this I mean whether the description of what Breaker is like is, at the same time, a description of how Breaker should act as a methodologist and a sociologist with morals. To achieve my purpose, I have utilized the Norwegian philosopher, Arne Naess' version of ecosophy, and methodological anarchism, in particular the philosopher Paul Feyerabend's anti-methodology.

To summarize, my purpose is:

- 1) to clarify the concepts/approaches represented Seeker and Breaker, in their separateness and interrelation, in relation to scientific activity that preserves the consensus or creates change.
- 2) to develop a special breaker concept that includes Breaker from the general viewpoint of "science as law-breaking activity" and Breaker as an ethical code for sociology, as a line of action.
- 3) to investigate whether a) Feyerabend's anarchistic methodology and b) Naess' ecosophy are suitable theories to characterize Breaker (as defined in point 2).
- 4) to propose a bases, in terms of moral philosophy and the philosophy of science, for a breaker sociology, for a sociological line of action.
- 5) to construct a concept - Breaker - that is a) both descriptive and normative and b) a scientific strategy that unites anarchy and utopia.

The first chapter of the thesis is a statement of my points of departure and the third a more detailed presentation of Seeker and Breaker. This is achieved by means of a discussion of ontological and epistemological questions, of science as invariance-seeking or invariance-breaking activity, and, further, by means of a discussion of morals, values and better reality. My discussion of Breaker is based on ontology and on the assumption that no invariances are unbreakable: there are no laws in social science! Even if we were to assume that there were unbreakable social invariances we could never be sure of having found them. This fact has epistemological consequences. For, even if we were to assume the existence of laws in social science, Breaker would continue his breaking-activities as if they did not exist: "We can never be sure that *this* (the unbreakable relation we appear to have found) is the law". My reasoning here is based on Galtung's equation of the concepts of law and invariance: "Formulated briefly: there are no laws in social science ...An invariance (law) is a generalization with a condition-set that permits variation in *space, time, subject and object*" (1973:73). The analyses results in two of Breaker's fundamental ontological approaches: a) the ontological postulate: there are no laws in social science, and b) the ontic emancipation category: potential reality is greater than and may be better than empirical reality. The emancipation category represents Breaker's transcendent incentive for breaker-activity. This expresses, at the same time, Breaker's unfinished search for truth and the never ending attempts to break alleged invariances. This leads to a contradiction, which, however, is only apparent, (that Breaker takes upon himself the task of breaking invariances and postulates, at the same time, that they do not exist). When I speak of science as invariance-breaking or invariance-seeking activity (Breaker/Seeker), it is my intention to demonstrate the putative nature of alleged invariances. Invariances exist just as alleged variances (and as such, are part of that which exists positively) and still often as such, are very much part of science, of the research community and, through the prestige of science, of the community at large. This means that scientific statement have the effect on societal and social life of confirming invariances (even if the scientific assertions are not invariances in the strict sense). Laymen, from the man in the street to the politician, often use science to legitimate their activities. For this they need descriptions of reality that can be given a status of durability, in other words, "invariances". It is in this context that we can understand Breaker's postulate and speak of Breaker breaking invariances and, at the same time, not accepting their existence. In its turn, the ontic postulate indicates that Breaker always has the better society as the objective for his scientific activity. The moral predicament for Breaker is the work for a better world. However, in chapter 3 I do not qualify Breaker by stating what the better society is (as long as we are only talking of breaker-activity as such, this depends on Breaker's values). Nevertheless, the discussion does lead to the conclusion that Breaker, as a generally negating and transcending princip (negating and transcending positively given reality), and in the

limited aspect, is against every empirically existing society - that which is. (This is not to deny that Breaker may, for example, consider "present society" as the best of all societies that have existed so far). The analysis of the two competing scientific ideals suggests that Seeker and Breaker can be defined as two approaches to empirical reality which are manifest in societal and scientific practice as two facticity strategies. For Seeker, the potentially possible is what we can imagine if we start from (de facto subordinate ourselves to) the positively given (and the empirical results which social science with this strategy explains as reality). While Breaker, on the other hand, in his research always looks beyond the present circumstances and the possible development of the present, as it appears through realities regulated by, or with invariances imposed on them by social science, or through a seeker-science that starts from the positively given. In this context, I also discuss the relation between positive facts, non-facts and negative facts, as a step in defining Breaker.

I also determine (in the first chapter) the position of Breaker on three levels. On the first level, Breaker includes the ontological postulate and the ontic emancipation category. The first level, then, refers to breaker-activity in general, although at the same time, through the ontic emancipation category, the implication is made that Breaker's scientific thinking is value thinking; value-controlled by the utopian objective of Breaker's research: the potentially better society. However, nothing is said about which values and which utopia. On the second level, Breaker is the anti-methodological Breaker constructed with the help of Paul Feyerabend's philosophy of science. This Breaker includes the first level Breaker. The third level Breaker has a certain set of values, those of Arne Naess' version of ecosophy. This Breaker also includes the other two. My work is basically an attempt to give good reasons why my Breaker, the third level Breaker, should be accepted and preferred.

I also (third chapter) develop an alternative, dialectical way to qualify Breaker (within the framework of a dialectical-critical science, to which I assign breaker-sociology). Instead of the three levels of Breaker, it is possible to talk of the nihilistic and the revolutionary Breaker, or of the single and the double negation Breaker. Here, the nihilist is equivalent to levels one and two, and the revolutionary to level three. On the first and second levels breaker-activity is merely singly negating, nihilistic, it does not renew the world. It destroys, but does not create; for this the negation also has to be negated. This is one of the ambitions of the third level Breaker. Since Breaker, who does not recognize any definite boundaries between science, politics and morals, sees the positively given, in its form of constraints (from structural constraints on the societal level down to psychological constraints on the individual level) on a better society, as that which has to be both overcome and recreated, both negation and the negation of negation are thus required. For example, after the Russian revolutionaries had brought down the Tsarist regime, they remained nihilists in the long run; they destroyed, but they did not convert (doubly negate) the society to a new whole, that is, they destroyed the old power, but kept it,

at the same time. Socialism's "all power to the people", was not carried through, but become instead "all power to the nomenclature". Is is my conclusion, therefore, that breaker-research is utopian research, a system of thought that questions the existing social order. By utopian, however, I do not mean either an illusion of the good society "over the rainbow" or a society with a capital S, which is now or will be, in the future, referred to as The Just Society, like the Communist Society, Ecosophia etc. What I have in mind is one of the bearing principles of breaker-science, its line of action: *an ongoing and never ending search for truth and the better society - there will always be a better society*. At the same time, however, I show that Seeker and Breaker are interrelated. To illustrate my point, I use the concept of *tao*, both in a metaphorical and in a heuristic sense. As Lao-Tzu says: "The Tao that can be told of is not the eternal Tao; /The Name that can be named is not the eternal name. /The Nameless is the origin of Heaven and Earth: /The named is the mother of all things". Both Seeker and Breaker can be returned to the *tao*. In that sense, they are identical, "named" expressions" for the "eternal" *tao*. At the same time, they are different, separate and opposed quantities, complementary and interrelated. Through its dimension of holism, boundlessness and simultaneousness of opposed quantities, the *tao* has a therapeutic task for breaker-activity. The idea is that with the *tao* it is easier to think the "unthinkable".

The analysis in this chapter (III) and others is carried out basically by means of ideal types. These ideal types are used partly on a meta-real plane to organize the material, and partly as a screen to sift out the "clearly defined gradations" from a more complex reality.

The opening chapter (and continues) also contains further justification of the sociological relevance of my philosophical discourse. It makes explicit those sets of problems - concerning morals, science, values, relations to facts and regularities - which sociology shares with other social sciences (and science in general), but which are of particular relevance to sociology in its role of co-creator of social reality; in the range between man's freedom and lack of freedom, between voluntarism and determinism, between the possibility of authentic action and change, and the immovability and anonymity of structural captivity. It may be said, then, that my Seeker/Breaker debate on philosophy and the philosophy of science is a discourse and philosophy for sociology. Through Seeker and Breaker my thesis takes up, directly and indirectly (on a metaplane), classic problems in the philosophy of science and sociology, and is, thereby, a plea for a libertarian perspective and a defence of man as a responsible and active creator of history. In the tension and dialectic between voluntarism and determinism, my position is closer to the former. This is contrary to the orthodox consensus which, according to Dick Atkinson (1971), has dominated sociology. It can be said that I attempt to give the "world of life" (*Lebenswelt*) a chance in the competition with the world of systems, without, I should add, simplifying the other side, the heavy structural world etc. In my thesis, however, I adopt the position that sees this side as a sluggish field of action, but still a field of

action, rather than a inescapable fate or as the certain basic determinates of societal reality - the structural determinism that, in other words, may be considered as the key order for orthodox sociology. "It is," to travesty polemically a famous statement of Foucault, "also man who speaks and not only the structures through him".

In the second chapter, I demonstrate how fruitful it can be to use metaphors in scientific work. As Richard H. Brown puts it: "The logical, empirical, or psychological absurdity of the metaphor thus has a specifically cognitive function: it makes us stop in our tracks and examine it. It offers us new awareness" (1976:173). Here, I also start a discussion of Richard Rorty's (1980) contribution to the qualification of Breaker, through his criticism of traditional philosophy, which, in his view, is based on the dualistic so-called mirror metaphor: consciousness as nature's great mirror which scientists and philosophers must polish so that it reflects Nature better and better.

Chapter four is a discussion of Seeker and Breaker against the background of classic problems, such as consensus and conflict perspective and, at the same time, it sketches what I call "undiscriminating" criticism of science (a radical criticism of science that sees "all" forms of the scientific search for knowledge as unacceptable and worthy of criticism).

I also present Aant Elzinga's (1980) Leninism-inspired counter-criticism of the latter. The question of indiscriminating criticism is not a central theme of the book but is of peripheral importance. One reason for this is that I share some of the central values of the indiscriminating critics - the small-scale perspective as opposed to the large-scale, ecology and holism as opposed to environmental pollution and atomism, an upgrading of the "irrational" as opposed to an over-emphases on the "rational" etc. - at the same time Breaker, in contrast to the indiscriminating critics, stands for the fact that some science can, in certain contexts, be described as the better science. Elzinga's message is, however, that we should be against both the elitists (according to Elzinga, those positivists who tend to give the ruling classes their uncritical support) and the irrationalists (according to Elzinga, those critics who are hostile to enlightenment). As I see it, Elzinga's criticism of the latter seems also to be a criticism of the approaches that breaker-science represents. The answer to the indiscriminating critics and Elzinga is immanent in the whole of my thesis. From Breaker's viewpoint, indiscriminating criticism is a way of giving up science's contribution to a better world, and because of its dogmatic philosophical stance, Elzinga's Leninism can be seen as a Seeker strategy. This is the conclusion I reach in one of the final chapters.

Chapter five is a chapter on invariances. Galtung (ibid.) gives a number of examples of invariances (such as "technical development leads to increased inequality") and indicates how they may be broken. These are discussed and I point out that Breaker's field of operation agrees in principle with Galtung's non-positivist method of invariance-breaking. Galtung writes:

The invariance is empirically perfect. In this case there is no guidance to be obtained from empirical reality; potential reality is not "weakly realized" empirically, as in the preceding case. The only guide to penetration into the excluded corner is *theory* leading to correct action. Thus this task is difficult since there is no direct empirical basis for inductive guesses. Analogies and other heuristic devices can be made use of, but essentially this is a case of pure theory: what is the T the constancy of which so far has limited potential reality to the confines of empirical reality? (ibid.:90)

I also establish that Galtung's method here brings us to the revolutionary Breaker or the path of double negation. As Galtung says, it is the beginning of:

(...) action, in order to obtain consonance between the preferred, the foreseen and the observed. Something new, observable, has to be brought into being. Science is not only critical and/or theoretical reflection on reality...; nor speculation on potential realities axiologically or theoretically defined and how to get there. Science is all this, but also the practice of changing reality, of creating new reality. (ibid.:63-64)

Thus, it is this that provides us with a breaker-active science which contributes to the creation of new realities. It is through subversive activity against empirically "perfect invariances" that we can first break the hermetic seal to the non-existent paths and to the empty rooms. The seal is hermetic because it is the lock to the negative world, that is, it marks the boundary of the positive method and positive existence. This also includes the idea that what invariances (in the strict sense, or functioning as such in practice) seal up are a) empty rooms ("societies with a high level of development cannot be peaceful" - empty rooms: societies with a high level of development and peacefulness) and b) non-existent paths ("You cannot obtain equality without violence" - empty paths: how to obtain equality without violence). In this case, it is the transcendence itself which does not seem to be transcendable. In this chapter, I limit Breaker's field of operations to the logically possible. I also demonstrate that Seeker's and Breaker's various facticity strategies and relations to the empirically realizable may be summarized as in the figure below:

That which may be (1)	value-neutral <----- by excluding that which is	value-controlled -----> by excluding that which may be	That which is (2)
The logical possible	The empirically realizable		Facticity The now- empirically possible
Breaker			Seeker

Seeker is, in a "value-neutral" way, concerned with establishing invariances and capturing that which is, whereas Breaker is, in a value-controlled way, concerned with that which is not, but taht which may be" (is logically possible). Breaker tries to negate the present facticity (1) in order to realize - make a new facticity - that which is not.

Chapter six is a chapter about paradigms, where Seeker's and Breaker's relation to Kuhn's concept of paradigm is discussed. In this context, I give a critical presentation of part of Burrell and Morgan's (1979) view on paradigms. Some transverse and supra-paradigmatic aspects that are important for Seeker and Breaker are pointed out. The chapter also deals with the logical socialism of Charles Sanders Peirce, the North-American philosopher. Certain features common to Breaker and Peirce are discovered, but, at the same time, it is noted that Peirce gives nourishment to both Seeker and Breaker: to Breaker, in that Peirce's concept of "researcher fellowship" represents a normative-critical and transcendental regulatory principle; to Seeker, in that the transcendental principle aims at becoming part of the true socio-logical social order (logical socialism - Sociologica as the final goal).

Burrell and Morgan's history of the concept of paradigm leads to four fields. Two of these, radical humanism (e.g. critical theory, existentialism) and radical structuralism (e.g. "Euro-Marxism", conflict theory) are characterized by their (intellectual and evaluative) interest in radical change. The other two, interpretative sociology (e.g. hermeneutic and funtionalistic sociology), are characterized by their interest in regulatory institutions and activity (the sociology of regulation). Furthermore, these fields can be divided in another dimension: the continuum "subjective" (existentialism, hermeneutics) - "objective" (Marxism, functionalism). The conclusion is that Seeker and Breaker are supra-paradigmatic aspects and cannot, in advance, be placed in a particular field. What they stand for when placed at a certain point on the continuum must be determined in each concrete case: the advancement or negation of the present, of that which is now. Breaker and Seeker burst the boundaries between the various fields and, as it were, sit on the fence between them. It may be said then, that Seeker and Breaker, as supra-paradigmatic aspects, are on a metaplane in relation to the question of science as invariance-seeking or invariance-breaking activity (within the paradigm).

The Seeker-Breaker debate continues in the chapters seven and eight with a discussion of Paul Feyerabend's anarchistic epistemology and anti-methodology, and of Arne Naess' development as a philosopher of science and his ecosophic contributions. Both these men are important contributors to the construction of Breaker.

Feyerabend's thesis may be summarized in a number of imperatives. His starting point is that *there is no Method* - no system of rules with a capital M by which science can be distinguish from metaphysics or other activities, or with whose help science can pass judgement on various theories and their scientific right

to success. Therefore, do not believe that there are any "decisive experiments" which will enable us to decide the relative merits of various theories. Abolish the distinctions between the processes of discovery and legitimation. Long live the counter-inductive method. Do not believe there is any metareason. These imperatives lead us to the conclusion that "everything goes", that there is no method. The circle is closed. I see these imperatives and the conclusion that "everything goes" in the same way as Breaker, namely as an attack on the methodological hubris of science - its system of rules with a capital M - and not as individual propositions. They must be seen in their context and I assume that this was also Feyerabend's idea. Otherwisw, we shall have to criticize him for being self-contradictory (I discuss this in more detail in the chapter on relativism).

In a sub-chapter I deal with the question of whether Feyerabend's liberal criticism of the position of science as a state-subsidized institution, can be compared with Milton Friedman's super-liberal criticism of state transfers (e.g. social insurance). I ask further whether Feyerabend's work has such an idealistic shift of emphasis that his criticism is wide of the mark through not paying enough attention to the structural distribution of power and capital etc; a criticism comparable to that Karl Marx directed at the classic liberal economists. He considered that they had good ideas, but that they placed awareness (the ideas) before the existence of society. This resulted, according to Marx, in reality dissolving the good ideas. However, in concluding, I acquit Feyerabend of the charge of naive liberalism, but not completely of the suspicion of being a textbook liberal, who does not pay proper regard to given empirical circumstances. One problem connected with this is that Feyerabend seems to underrate the structure of society and overrate the importance of science. On the other hand, I note that Feyerabend is often said to be more liberal (in the criticizable sense) than he really is, because of his way of arguing *reductio ad absurdum* - that is, he attacks the argumenst of a particular school by using that school's own arguments.

At the same time, we can see Feyerabend's philosophy of science, even if he does not put it in those terms himself, as a utopian system of thought that questions the existing scientific and social order. As a "utopian", Feyerabend shares the ideas and criticism of civilization of those who see Rationality as the great threat; rationality interpreted as unproblematic economic growth, which forms and serves the technically rational society: the rationalization of systems of thought, the rationalization of institutional arrangements, the rationalization of man. Science and Method represent in nucleo (for Feyerabend) this rationalization. In marxist terms, we can say that (for Feyerabend) the forces of production are a greater hinderance to social alternatives than the conditions of production.

There is another problem connected with the fact that Feyerabend's criticism of science is essentially a plea for a democracy of traditions ("Hopi medicine should have the same chance as school medicine"); science is only one of the possible forms of knowledge and not necessarily the best. This gives rise to the question of how to deal with those traditions that are not libe-

ral, democratic and tolerant themselves. In a Feyerabend democracy of traditions, how are we to prevent these traditions, which do not accept democracy, from taking over and thereby abolishing the democracy of traditions, and with it, the science of democracy of traditions? However, it is possible even here to read Feyerabend in, for example, an anti-capitalist manner. We can consider capitalism (just like other expansionist and even non-relativistic tendencies) as one tradition among others. In that case, through its expansionism and tradition imperialism, it will be incompatible with the democracy of traditions. This is also Feyerabend's belief: "A rational-liberal democracy cannot contain a Hopi culture in the full sense of the word. It cannot contain a Jewish culture in the full sense of the word. It can contain these cultures only as *secondary grafts* on a basic structure that is constituted by an unholy alliance of science, rationalism and capitalism" (1978:144-5). This also suggests, as I conclude later, that we can acquit Feyerabendism of being a philosophy of science in the Friedman spirit. The goal for Friedman is the completely free market, not democracy. For Feyerabend, the goal ("what should be sought") is extreme democracy, each according to his tradition, not the market.

In the section on Naess, I start with an analysis of his development from a consistent behaviorist position to a post-positivist and ecosophic position. Naess' central ecosophic maxim "self-realization" is a concentrated expression of the unity in a social (referring to the "society of all living beings"), psychological and ontological hypothesis. There are influences from Gandhi, Spinoza and parts of eastern thought. The concept of self that forms the basis of his maxim can be expressed in terms of the relation of the self to the Self (the Great Self). The Great Self (atman, as the Hindus say) stands for the belief that life, in its deepest sense, is one. The individual "little" self exists as a figure, a whole in the great whole. It also stands for a process of maturity - the expanding self - whereby the self approaches the Great Self. Self-realization means, therefore, realization of the ones of life - "Gaia's" self-realization (according to the ecological so-called "Gaia-hypothesis", the whole biosphere can be seen as a living organism). At the same time, Gaia's self-realization does not hinder or nullify the "little" self. These two values presuppose each other and, in the final analysis, cannot be realized at each other's cost (which means, however, that limited egocentricity might have to give way to the greater whole). As Naess says: "It suggested that the *absolute* maximum for an individual can only be reached if the level of all others also reaches a maximum" (1982:284). Thus, to say that, in a certain situation, something means greater self-realization for one person and less for another, is, in Naess' terms, a self-contradiction. The better opportunity is always a solution that increases the self-realization of both. Furthermore, Naess makes an important contribution to the understanding of breaker-sociology in his belief in zetetic scepticism (a never-ending search for truth). I show that zetetic scepticism is compatible with Breaker's ontic emancipation category, that Breaker is a zetetic sceptic.

My main purpose in these chapters is to discuss the work of Feyerabend and Naess and present it as a decisive step in the construction of a breaker-sociology. Breaker's adherence to

Feyerabend is a consequence of his (Breaker's) relation to the laws of social science. Breaker stipulates that there are no laws in social science. This is an ontological and, linked with that, epistemological position (not an empirical category), which means that we never accept the present invariances or ever cease trying to break them. The sciences are legitimated by Methodology, as are also the invariances and society as it is (status quo). Anti-methodology and the anarchistic philosophy of science are here a success formula in breaker-activity. In this way, they support Breaker's conviction (ontic emancipation category) that potential reality is greater than and may be better than empirical reality. The Feyerabend approach makes breaker-activity easier since science and Method with a capital M are prevented from keeping that which is, "constant". Method, when it explains in capital letters what science is, legitimates Seeker in his attempts to seal the doors to the empty rooms and the non-existent paths. With the help of Feyerabend, we come closer to defining the guiding spirit of science rather than its letter. Feyerabend is a breaker in methodology who advances the cause of breaker-science in the social sciences as a whole.

Chapter nine is a more detailed discussion of Breaker's relation to ecosophy; Breaker, in fact, becomes an ecosopher. Ecosophy, as propounded by Naess, his Ecosophy T, qualifies Breaker's ontic emancipation category. It indicates the direction - to maximize self-realization - for the transcending principle's endless movement towards a better reality; Ecosophia, or completely self-realized society, is Naess' utopian vision. It is this society that, like Breaker's ontic emancipation category, functions as a normative critical element and as a transcendental regulatory principle in Naess' utopian research. However, it is not a question of an empirical category but, as a transcendental regulatory principle, of a critical instrument for a better society. And (to paraphrase Gandhi) Ecosophia is not the goal, but the path. We can say that, for Naess, the "thing in itself" is not something that lies outside our world, transcendent and unattainable, but an incentive for action now. A consequence of Naess' and Breaker's attitude to empirical reality is that present reality is always the worse reality since their emancipation categories endlessly aim at its negation; in the direction of potential and possibly better reality. This means that, when Breaker adopts the ethics of Ecosophy T, breaker-activity in the direction of better reality is legitimated as such only if it contributes to the maximization of self-realization, that is, to the growth of the Great Self. In analogy with Naess' concept of "complete self-realization", this proposition must, however, be seen as a metaphysical maximization of the direction of Breaker's emancipation category and not as a demand for what must be empirically proved to be fulfilled in every individual case (a condition that must not be confused with the ethics of a simple disposition). One conclusion of this is that purely homocentric breaker-activity is not morally defensible. We are concerned here with pan-psyche equality, and ecosophy rejects the view that, by referring to some extreme instance, we can legitimate either the suppression of man's self-realization or a homocentricity at the expense of the self-realization of other forms of life. Better reality is that which brings us closer to the Great Self ("Anyone who violates

the jungles of the Amazon by ruthless exploitation violates himself", is the central idea of ecosophy). I also choose Ecosophy T because, as I conclude and stipulate, "it is now" that ecosophy, in Naess' version, embraces decisive problems (e.g. political and economic inequality, the crises of capitalism, real socialism and large-scale operations, the major environmental problems, peace-strife), because its doctrine of self-realization excludes certain political values (and thus scientific and "private" values) whilst it includes others, and because, in line with Breaker, it is bitterly antagonistic to the dominating scientific and social order. If we take as our starting point the division of the world that Galtung (1982) proposes, into red, blue, green and yellow societies, these societal forms, in their capacity as ideal types for world dominating societies, are excluded from the group whose development is compatible with Ecosophy T. From this follows that Breaker excludes red societies: socialist societies with strong central control and a bureaucratic ruling class; blue societies: capitalist market societies; yellow societies: societies where capital is strong and state power is centralized; green societies: societies which are too closely knit and where the junctions in the social network lead, for example, to authoritarian relations and relations that are made difficult by the social density, to extreme male dominance etc. All these societies imply potential violence and oppression of the potentials for self-growth in accordance with Naess' doctrine of self-realization. What Breaker includes within the scope of the growth of the Great Self is, in this case, to be seen as a permanent provisional arrangement, since the ontic emancipation category means utopian research in relation to each social order; here expressed as a dynamic and dialectical exchange between the four colour societies, that is, something that is probably close to what Galtung calls the "light pale green, pale red, blue" society. By this I do not mean, however, that ecosophy is absolutely the only way of legitimating Breaker.

In chapter ten I discuss in greater detail the relativistic problem in sociology and in this work. I accept sociological relativism but, at the same time, reject radical or total relativism. The latter is a relativism that contradicts itself by denying what it postulates (we have a universal operator, for example, "everything", but deny it at the same time - deny that the operator "everything" is valid for the sentence in which it occurs). Thus, it contradicts itself. I attempt to prove that Feyerabend's statements such as "everything goes" are not totally relativistic in the true sense, but must be seen in relation to the aim: bombardment of the headquarters - Science with a capital M.

Chapter eleven summarizes my arguments. Furthermore, I distance myself from the above-mentioned indiscriminating theories, since their "questioning everything" creates a passive attitude and since Breaker, by definition, adopts an activist attitude to intellectual activity, including scientific work, and to acting in practice. From a methodological standpoint, Breaker is, I conclude, anti-methodological. This makes it easier for Breaker to

carry through his epistemology against a background of the ontological postulate and under the guidance of the emancipation category. This does not mean that Breaker is against "all rules". He is neither morally nor methodologically spineless. It does mean, however, that he does not accept the idea of a universal, all-purpose scientific Method. If one should apparently be discovered, Breaker would react to it and as an epistemological anarchist faced with that which is "most immovable". Breaker's methodological control mechanism is not the Method but the ontic emancipation category.

My final conclusion is that Breaker as a concept is both descriptive and normative, at the same time as it is a question of scientific creativity. It is part of Breaker's creative side that, in certain respects, he has gone beyond the limits of the traditional classification found in the sociology of knowledge (in, for example, a Marxist manner), that is, without ending up in some just as traditional "bourgeois" classification. The classification of Breaker in the sociology of knowledge is, in that sense, classless.

LITTERATUR

- Adorno, T.W: Negative Dialektik, Frankfurt 1966
- Adorno, T.W/Albert, H./Dahrendorf, R./Habermas, J./Pilot, H./Popper, K: The Positivist Dispute in German Sociology, London 1977.
- Agel, J.: The Megaton Ideas of the One-Man Thank HERMAN KAHN-SCIOUSNESS, New York 1973.
- Ahrne, G.: Vardags verklighet och struktur. Göteborg 1981.
- Allardt, E.: Att ha, att älska, att vara - om välfärd i Norden. Lund 1975.
- Althusser, L.: För Marx. Stockholm 1968.
- Althusser, L.: Filosofi från proletär klasståndpunkt, Stockholm 1976.
- Andersson, S.: Positivism kontra hermeneutik. Göteborg 1979
- Apel, K.O.: Transformation der Philosophie, band 1-2, Frankfurt 1973.
- Apel, K.O.: (Hrsg), Peirce, C.P.: Schriften II: Von Pragmatismus zum Pragmatismus mit einer Einführung von Karl-Otto Apel. Frankfurt 1970.
- Asimov, I.: The God Themselves. New York 1974.
- Asplund, J.: Om undran inför samhället. Stockholm 1971.
- Atkinson, D.: Orthodox Consensus and Radical Alternative, A Study in Sociological Theory. London 1971.
- Bahro, R.: Alternativet. Köpenhamn 1979.
- Bahro, R.: "Min väg till de gröna", Ord & Bild., 1. 1980.
- Baier, L.: "Det vilda och kulturen", Frihetlig Socialistisk tidskrift, 47. 1983.
- Barnes, B/Bloor, D.: "Relativism Rationalism and the Sociology of Science", i Hollism M/Lukes, S: Rationality and Relativism. Oxford 1982.
- Bateson, G.: Mind and Nature: A Necessary Unity. New York 1979.
- Bauman, Z.: Culture as Praxis. London 1973.
- Berg, L-E.: Människans födelse: en socialpsykologisk diskussion kring G-H Mead och J. Piaget. Göteborg 1976.
- Berger, P.L./Luckman, T.: The Social Construction of Reality. New York 1967.
- Berger, P.L.: Invitation till sociologi. Stockholm 1969.
- Berner-Oste, M.: Om termer, begrepp och definitioner. Uppsala 1968.
- Bernal, J.D.: Science in History. Harmondsworth 1971.
- Bernal, J.D.: The extension of Man. St. Albans 1973.
- Bernstein, R.J.: The Reconstruction of Social and Political Theory. London 1979.
- Bertilsson, M.: "Begreppet forskargemenskap", Sociologisk forskning 22. 1976.
- Bertilsson, M.: Towards a Social Reconstruction of Science Theory. Lund 1978.
- Bhagavadgita, (red. Radhkrishanan). Bombay 1971.
- Björkander-Mannheimer, E.: "Anteckningar inför diskussion kring samhällsplanering på sociologförbundets årsmöte 1981", (stenil). 1981.
- Bleicher, J.: Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique. London 1980.
- Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung Frankfurt 1959.
- Bloor, D.: "Wittengenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics", i Studies in History and Philosophy of Science, vol 4/2 1973.

- Blum, S.S.: *Toward a political Sociology of Science*. New York 1974.
- Bohr, N.: *Atomic Physics and Human Knowledge*. New York 1958.
- Brante, T.: *Vetenskapens struktur och förändring*. Lund 1980.
- Bridgman, P.: *The Logic of Modern Physics*. New York 1928.
- Bridgman, P.: *The Reflections of a Physicist*. New York 1955.
- Bronowski/Mazlish, B.: *The Western Intellectual Tradition*. New York 1960.
- Brown, N.O.: "A Reply to Herbert Marcuse", *Commentary/mars* 1967.
- Brown, R.H.: "Social Theory as Methaphor", *Theory and Society*, vol.3. no.2. 1976.
- Brox, O.: *Hva skjer i Nord-Norge?* Oslo 1966.
- Brox, O.: *Centralbyråkraterna och glesbygden*. Stockholm 1969.
- Buckley, W.: *Sociology and Modern System Theory*. London 1967.
- Burneyat, M.E.: "Can the Sceptic Live His Scepticism?", i Schofield, M/Buryeat, M.F./Barnes, J (eds).: *Douts and Dogmatism: Studies in the Hellenestic Epistemology*. Oxford 1980.
- Burrel, G./Morgan, G.: *Sociological Paradigms and Organisational Analyses*. London 1980.
- Carlsson, L.: "Väl Värda Värderingar", (stencil), Lunds universitet, sociologiska institutionen. 1974.
- Carlsson, L.: *Who is a seeker and Who is a Breaker - When?* (stencil), Lunds universitet, sociologiska institutionen. 1975.
- Carnap, R.: "Testability an Meaning", i Feigl/Brodbeck (ed): *Readings in the Philosophy of Science*. New York 1953.
- Carnap, R.: "Intellectual Autobiography", i Schilp (ed): *Readings of Rudolf Carnap (The Library of Living Philosophers, vol.XI)*. La Salle 1963.
- Capra, F.: *The Tao of Physics*. London 1979.
- Capra, F.: "Buddhistisk fysik", i Kumar (red): *Alternativa synsätt på morgondagen samhälle*. Stockholm 1981.
- Castaneda, C.: *Samtalen med Don Juan*. Stockholm 1979.
- Comte, A.: *Om positivismen*. Göteborg 1979.
- Christie, N.: *Hvor tett et samfunn*. Oslo 1975.
- Cöster, H.: *Människa, hopp, befrielse*. Lund 1975.
- Cöster, H.: "Frihetens rike hör verkligheten till", i bokcaféte månadsbulletin, 44. 1980.
- Dickson, D.: *Alternativa teknologier*. Stockholm 1977.
- Duerr, H.P.: *Traumzeit-Über die Grenze zwischen Wildness und Zivilisation*. Frankfurt a.M. 1978.
- Eckland, B.K.: "Darwin Rides Again", *American Journal of Sociology*, vol.82/31 1976.
- Eco, V.: *Den frånvarande strukturen*. Lund 1971
- Eco, V.: *Rosens namn*. Stockholm 1983.
- Elders, F.(red).: *Reflexive Water. Basic Conserns of Mankind*. London 1974.
- Elders, F.: "Norwegian Perspective No. 27011230992 or the TAO of Arne Naess", i Gullvåg, I./Westlesen, J.(red): *In Sceptical Wonder*. Oslo 1982.
- Elster, J.: *Logic and Society*. Chichester 1978.
- Elster, J.: *Forklaring og dialektikk*. Oslo 1979.
- Elzinga, A.: *The man of Science in a World of Crises*. Department of Theory of Science, University of Gothenburg. Report no. 118/80. Göteborg 1980.
- Enerstvedt, R.Th.: *Vetenskap som pedagogik: en analys av vetenskapens mål och medel*. uppsala 1971.

- Engdahl, H.: "And every day I feel the blues- Eller: Det filosofiska angreppet på vardagen, Ord & Bild 4-5. 1981.
- Eriksson, B.: Om den sociologiska analysen av kunskap. Uppsala 1972.
- Falkemark, G.: "Redaktionen på den kunskapsteoretiska anarkismen", i Hansson (red): Metod eller anarki- moderna teorier om vetenskapens väsen och metoder. Lund 1980.
- Ferguson, M.: Mot en ny tidsålder: personliga och sociala omvandlingar under 80-talet. Stockholm 1982.
- Feyerabend, P.: Against Method. London 1976.
- Feyerabend, P.: Science in a Free Society. London 1978.
- Feyerabend, P.: "How to be a Good Empiricist - a Plea for Tolerance in Matters Epistemological", i Nidditch (red): The Philosophy of Science. Oxford 1968.
- Feyerabend, P.: "Consolations for the Specialist", i Lakatos, I./Musgrave, A.: Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge 1970. Feyerabend, P.: Ned med metodologin. Stockholm 1977.
- Feyerabend, P.: "Irrationalitet oder: Wer hat Angst vorm Schwarzen Mann?", i Duerr, H.P (red.): Der Wissenschaftler und das Irrationale, Frankfurt A.M. 1981.
- Friberg, M./Galtung, J.: Krisen, Stockholm 1983.
- Friedrichs, R.W.: A Sociology of Sociology, New York 1970.
- Frihetlig socialistisk tidskrift, 41/1-2 1981.
- Fryklund, B./Pettersson, T.: Populism och missnöjespartier i Norden - studier av småborgerlig klassaktivitet. Lund 1981.
- Fries, M.: "Emotiv värdeteori och moralvetenskap", i Hågerström, A.: Socialfilosofiska uppsatser, Stockholm 1966.
- Gadamer, H-G.: Truth and Method, New York 1975.
- Galtung, J.: "Science as Invariance-Seeking and Invariance-Breaking Activity", Sociologisk forskning 1/2 1974.
- Galtung, J.: Methodology and Ideology, vol.1. Köpenhamn 1977.
- Galtung, J.: On the Relation between Military and Economic Nonalignment (stencil), Berlin 1982.
- Garton, P.: "En ny dimension finns!", Sociologisk forskning, 3. 1981.
- Gellner, E.: "Beyond Truth and Falsity", British Journal for the Philosophy of Science, 27. 1976
- Georgeescu-Roegan, N.: The Entropy Law and the Economic Process. Cambridge 1971.
- Glasenapp von, H.: Indisk filosofi. Lund 1980
- Godelier, M.: "Toward a Marxist Anthropology of Religion". Dialectical Anthropology, vol.1/1. 1975.
- Govinda L.A.: Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness. London 1977.
- Grönholm, J.: Helhetssyn och framtidstro. Introduktion till vår tids sökande efter en ny världsbild. Stockholm 1979.
- Gullvåg, I.: "Naess' Pluralistic Metaphilosophy", Inquire, 18. 1975.
- Gullvåg, I./Wetlesen, J.: In Sceptical Wonder-Inquires into the Philosophy of Arne Naess on the Occasion of his 70th Birthday. Oslo 1982.
- Gustavsson, B.: I övermorgon socialism. Stockholm 1981.

- Gällmo, G., efterord till Capra, F.: *Fysikens Tao*. Göteborg 1981.
- Habermas, J.: *Erkenntness und Intresse*. Frankfurt a.M. 1968.
- Habermas, J.: *Toward a Rational Society*. Boston 1970.
- Habermas, J.: "A Postscript to Knowledge and Human Interests", *Philosophy of the Social Sciences*, no.3. 1973.
- Habermas, J.: *Legitimation Crises*. Boston 1975.
- Habermas, J.: *Communication and the Evolution of Society*. Boston 1979.
- Habermas, J.: *Die Neu Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M. 1985.
- Hall, P.(ed): *Europe 2000*. London 1977.
- Hanson, N.: *Patterns of Discovery*. Cambridge 1977.
- Himmelstrand, U.: "On Chance, Watersheds, Dialectical Succession and J. Galtungs Recent Idealism", i Holm/Rudeng (red): *Social Science for What - Festschrift for J. Galtung*. Oslo 1980.
- Hindness, B.: *Philosophy and Methodology in the Social Sciences*. London 1977.
- Hofstadter, D.R.: Gödel, Escher, Bach-An Eternal Golden Braid. London 1981.
- Holmqvist, B.: "En värld av maskiner - eller en sjudande gryta av liv", *Frihetlig socialistisk tidskrift*, 41. 1981.
- Homans, G.C.: *The Human Group*. New York 1960.
- Håkansson, K.: *Dubbla verkligheter*. Stockholm 1981.
- Håkansson, K.: *Ovetande och vetande*. Göteborg 1982.
- Håkansson, K.: *Den skapande tomhetens bild* (opubl. manus, sociologiska institutionen, Uppsala universitet 1988).
- Hägerström, A.: *Socialfilosofiska uppsatser*. Stockholm 1966.
- Illich, I.: *Det omvaente samfund*. Köpenhamn 1973.
- Illic, I.: *Den omänskliga sjukvården*. Stockholm 1977.
- Illich, I.: *The right to Usefold Unemployment*. London 1978.
- Israel, J.: *Om konsten att lyfta sig själv i håret och behålla barnet i badvattnet*. Stockholm 1972.
- Israel, J.: *Om relationistisk socialpsykologi*. Göteborg 1979.
- Israel, J.: *Språkets dialekt och dialektikens språk*. Stockholm 1980.
- Israel, J.: *Om konsten att blåsa upp en ballong inifrån*. Göteborg 1982.
- Israel, J.: *Action, Praxis, meditation and constrains*. Paper presented at the second Arbeitstaagung zur Philosophie der Praxis. Kasel 1984.
- Jamison, A./Persson, L./Striegler, L.: *Natur och kultur*, 3-4 1980.
- Johansson, I./Kalleberg, R./Liedman, S-E.: *Positivism, Marxism, kritisk teori*. Stockholm 1972.
- Johansson, S.: *Om Levnadnivåundersökningen*. Stockholm 1970.
- Kastler, A.: *Denna underliga materia*. Stockholm 1981.
- Kolakowski, L.: *Main Currents of Marxism (the Founders 1., The Golden Age 2., The Breakdown 3.)*. Oxford 1978.
- Kuhn, T.: "Logic Discovery of Psychology of Research", i Lakatos, I./Musgrave, A. (red): *Criticism and Growth of Knowledge*. Cambridge 1970(a).
- Kuhn, T.: "Reflections on my Critics", i Lakatos, I./Musgrave, A.: *Criticism and Growth of Knowledge*. Cambridge 1970(b).
- Kuhn, T.: *The structure of Scietific Revolutions*. Chicago 1970(c),
- Kuhn, T.: *The Essential Tension*. Chicago 1977.
- Kulka, T.: "How far does anything go? Comments on Feyerabends Epistemological Anarchism", *Philosophy of Social Sciences* 1977.

- Kumar, S.: Alternativa Synsätt på morgondagens samhälle. Stockholm 1981.
- Krause-Jensen, E. (red): Filosofi, Politik og Psykoanalyse: Jaques Derrida. Teori og Praxis, nr,9, (Skriftraekke for videnskabsteori of samfundsfilosofi) 1981.
- Kvalhoy, S.: "Människan , naturen och mekaniska system: en övning i ekofilosofi", Frihetlig socialistisk tidskrift, 46. 1982.
- Lakatos, I./Musgrave, A.(red): Criticism and Growth of Knowledge. Cambridge 1970.
- Lasch, C.: Den narcissistiska kulturen. Stockholm 1981.
- Leach, E.: The Reith Lectures (radioföredrag). BBC 1967.
- Lepage, H.: I morgon kapitalism. Stockholm 1980.
- Levi-Strauss, C.: Det vilda tänkandet. Stockholm 1971.
- Lindholm, S.: Vetenskap, verklighet och paradigm. Stockholm 1980.
- Lindung, Y.: Intervju med Michel Foucault. BLM 3. 1978.
- Lindskoug, K.: "Max Weber 1864-1920", i Boglind, A./Lindskoug, K/Månsson, P.: Kapital, rationalitet och social sammanhållning, Stockholm 1981.
- Lindskoug, K.: Hänförelse och förnuft. Om Karisma och rationalitet i Webers sociologi. Lund 1979.
- Lovejoy, A.D.: The Great Chain of Being - A Study of the History of an Idea. Cambridge 1973.
- Lovelock, J./Epton, S.: "The Quest for Gaia", New Scientist, febr 1975.
- Lovelock, J.: Gaia: A New Look at Life on Earth. Oxford 1979.
- Loewenberg, I.: "Identifying Methaphors", Foundations of Language, vol.12. 1975 Luce, R.D/Raiffas H.: Games and Decisions. New York 1957.
- Masterman, M.: "The Nature of a Paradigm", Lakatos,/Musgrave, A. (red).: Criticism and, R.: Sammanbrott och gryning. Stockholm 1978.
- Mathiesen, T.: Ideology og Motstand. Oslo 1979.
- Mathiesen, T.: Den dolda diciplineringen. Göteborg 1980.
- Mathiesen, T.: Makt och motmakt. Göteborg 1982.
- Mead, G. H.: Mind, Self and Society. Chicago 1934.
- Mendelsohn, E.: "The Social Construction of Scientific Knowledge", i Mendelsohn/Weingart/Whitley: The Social Production of Scientific Knowledge. Dortrecht 1977.
- Michell, J.: "Den idealiska världssynen", i Kumar, S.(red.): Alternativa synsätt på morgondagens samhälle. Stockholm 1981.
- Michell, J.: Resurgence /1971.
- Milgram, S.: Obedience to Authority. New York 1974.
- Mitroff, I.I.: The Subjective Side of Science - A Philosophical Inquire into the Psychology of the Apollo Moon Scientists. New York 1974.
- Mitroff, I.I.: "The Tally - A Dialogue on Feyerabend and Ford", Theory and Society, vol. 3/4. 1976.
- Monthoux de, P.G.: Handling och Existens - Anarkoexistentiell analys av projekt, företag och organisation. Stockholm 1978.
- Mumford, L.: The Myth of the Machine (vol. 1.: Technics and Human Development. London 1966., vol.2.: The Pentagon of Power. New York 1964).

- Naess, A.: *Erkenntnis und Wissenschaftliches Verhalten*. Oslo 1936.
- Naess, A.: *Interpretation and Preciseness*. Oslo 1953.
- Naess, A.: *Wie fördert man heute die empirische Bewegung. Filosofiske problemer* 9. Oslo 1956.
- Naess, A.: "Pluralist Theorizing in Physics and Philosophy", *Danish Yearbook of Philosophy*, i. 1964.
- Naess, A.: *Gandhi and the Nuclear Age*. Totowa 1965(a).
- Naess, A.: "Science as Behavior; Prospects and Limitation of a Behavioral Metascience". i Wolman, B.B. (ed.): *Scientific Psychology*. New York 1965(b).
- Naess, A.: *Inforing i Logikk og Metodelaere* (tillsm. Galtung, J.). Oslo 1967.
- Naess, A.: *Scepticism*. London 1968(a).
- Naess, A.: *Gandhis politiske etikk* (tillsm. Galtung, J.). Oslo 1968(b).
- Naess, A.: *Hvilken verden er den virkelige?* Oslo 1969.
- Naess, A.: *The Pluralist and Possibilist Aspect of Scientific Enterprise*. Oslo 1972(c).
- Naess, A.: "Pyrrhonism Revisted", i Olsson R.E/Paul E.M. (eds.): *Contemporary Philosophy in Scandinavia*. Baltimore 1972(b).
- Naess, A.: *Filosofins historie*. Oslo 1972(c).
- Naess, A.: "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement", *Inquire*, 16. 1973.
- Naess, A.: "Is Freedom Consistent with Spinozas Determination?", i Bend van der, J-G. (ed.): *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*. Assen 1974(a).
- Naess, A.: *Gandhi and Group Conflict: An Exploration of Satyagraha-Theoretical Background*. Oslo 1974(b).
- Naess, A.: "Why no Science for Anarchists too? A reply to Feyerabend", *Inquire*, 18. 1975(a).
- Naess, A.: *Freedom, Emotion and Self-subsistence: The Structure of a Central Part of Spinozas "Ethics"*. Oslo 1975(b).
- Naess, A.: "Notes on the Methodology of Normative Systems", *Methodology and Science* 10/1977.
- Naess, A.: "Through Spinoza to Mahayana Buddhism, or through Mahayana Buddhism to Spinoza?", i Wetlesen, A.(ed.): *Spinozas Philosophy of Man: Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977*. Oslo 1978(a).
- Naess, A.: "Spinoza and Ecology", i Hessing (ed.): *Speculum Spinozaum 1677-1977*. London 1978(b).
- Naess, A.: "Self-realization in Mixed Communities of Human, Bears, Sheep and Wolves", *Inquire*, 22. 1979.
- Naess, A.: *Anklagene mot vitenskapen*. Oslo 1980.
- Naess, A.: "Kan Gandhi være veileder i Alta-saken? Om gandhistiske ikke-våldsprinsipper og deres forhold til sivil ulydighet", i Hagtved (red.): *Den vanskelige Ulydigheten*. Oslo 1981(a).
- Naess, A.: *Ekologi, samhälle och livsstil*. Stockholm 1981(b).
- Naess, A.: "Spinozas Finite God", *Reveu International de Philosophie*, 135. 1981(c).
- Naess, A.: "Pyrronian Wayfaring", i Gullvåg, I/Wetlessen, J. (red.): *In Spectical Wonder*. Oslo 1982 (a).
- Naess, A.: "Some problems Concerning the Application of Modern Logic to the Philosophy of Spinoza", i Gullvåg/Wetlessen, 1982 (b).

- Naess, A.: "Validity of Norms - but which norms? Self-realization?", i Gullvåg/Wetlessen 1982(c).
- Naess, A.: "A Comparison of Two Systems Models", i Gullvåg Wetlessen, J. (red): In Sceptical Wonder. Oslo 1972.
- Naess, S.: "Livskvalitet. Om å ha det godt i byen og på landet", INAS-rapport 79:s, Oslo 1979.
- Naess, S.: "Self-Realization", i Gullvåg, I/Wetlessen, J. (red): In Sceptical Wonder, Oslo 1982.
- Negt, O/Kluge, A.: Geschichte und Eigensinn, Frankfurt a.M. 1981.
- Nilsson, G.: Oordning, ordning - Studier i kärlekens villkor, Göteborg 1976.
- Nilsson, P.: I tidens begynnelse", Svenska dagbladet 23/10 1974.
- Nordin, S.: "Paul Feyerabend och den vetenskapsteoretiska anarkismen", i Hanson, B. (red): Metod eller anarki - moderna teorier om vetenskapens väsen och metoder. Lund 1980.
- Norrman, R.: "Metoforer", Horisont. 1/28, 1981.
- Norrman, R./Haarberg, J.: Nature and Language - A Semiotic Study of Curbits in Litterature London 1980.
- Ofstad, H.: "Arne Naess on value - theory and ethics", i Gullvåg, I/Wetlesen, J. (red): In Sceptical Wonder. Oslo 1972.
- Pagels, E.: De gnostiska Evangelierna, Stockholm 1979.
- Parsons, T.: The social Systems. London 1951.
- Peirce, C.S.: Collected ~~222~~ Papers, vol I-VI (Heartsborne, C./Weiss, P., ed.), Cambridge 1931-35., vol VII-VIII (Burks, A., Ed), Cambridge 1958.
- Philips, D.L.: Wittgenstein and Scientific Knowledge - a Socioillogical Perspective, London 1977.
- Philips, D.L.: "Social Theory and Moral Values", (paper), Prepared for presentation at the working conference on "The political Realization of Social Science Knowledge and Reacearch: Toward New Scenarios". Wien 1980.
- Philips, D.L.: Hierarchies of Interaction in Sociological Research, (paper, odat). Department of Sociology, Free University of Amsterdam.
- Pirsig, R.M.: Zen och konsten att sköta en motorcykel. Stockholm 1978.
- Popper, K.: Die Logik der Forschung. Wien 1934.
- Popper, K.: The Poverty of Historicism. London 1961.
- Popper, K.: The Logic of Scientific Discovery . London 1968.
- Popper, K.: The open Society and its Enimies, vol. III. London 1969.
- Popper, K.: "Normal Science and its Dangerrs", i Lakatos, I./Musgrave, A. (red): Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge 1970.
- Popper, K.: Objective Knowledge. London 1972.
- Popper, K.: Conjectures and Refutations. London 1974.
- Popper, K.: Unenended Quest. Glasgow 1976.
- Rapaport, A.: "What is information", A.G. (ed.): Communication and Culture. New York 1966.
- Ravetz, J.: "History of Science", i Encyclopedia Brittancia. London 1974.
- Ricoeurs, P.: La métaphore vive. Paris 1975.
- Ritzer, G.: Sociology - A Multiple Paradigm Science. Boston 1975.
- Rorty, R.: Philosophy and the Mirror of Nature. Oxford 1980.
- Roszak, T.: The making of Counter Culture. London 1972.
- Roszak, T.: Where the Wasteland Ends, London 1973.

- Roszak, T.: *Unfinished Animal. The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness*. London 1976.
- Saetra, H.: *Ekologi och Socialism*. Stockholm 1977.
- Schumacher, E.F.: *Litet är vackert, Ekonomi som om människan betydde något*. Stockholm 1975.
- Segerstedt, T.: *Verklighet och värde - Inledning till en Socialpsykologisk värdeteori*. Lund 1937.
- Segerstedt, T.: *Ordens makt - En studie i språkets psykologi*. Stockholm 1944.
- Sextus Empeiricos: *Outlines of Pyrrhonism*. London 1961.
- Shibles, W.A.: *Methaphor: An Annotated Bibliography and History*, Whitwater 1971.
- Silverman, D.: *Reading Castaneda - A Prologue to the Social Sciences*. London 1975.
- Singer, P.: *The Expanding Circle*. New York 1981.
- Skjervheim, H.: *Deltagare och Åskådare*. Stockholm 1971.
- Skjervheim, H.: *Ideologianalyse, dialektik, Sociologi*. Oslo 1974.
- Skjervheim, H.: *Objektivismen og studiet av mennesket*. Oslo 1974.
- Skolomowski, H.: *Eco-Philosophy: Design for Living*. London 1981.
- Slagstad, R.: *Positivism og vitenskapsteori - ett essay om den norske positivismestriden*. Oslo 1980.
- Sonnevi, G.: *Det omöjliga. Dikter*. Stockholm 1975.
- Strezelewics, W.: *Kampen om de mänskliga rättigheterna*. Stockholm 1943.
- Svateson, I. (red): *Människan i en ny tidsålder*. Stockholm 1982.
- Swedberg, R.: "Gurviht mellan vetenskap och politik", *Bokbox*, nr 75/1983.
- Söderqvist, T.: "I övermorgon teknokrati", *Bokcafés månadsbulletin* 60/1981.
- Taylor, C.: "Hermeneutics and Politics", i Connerton (red): *Critical Sociology*. London 1976.
- Therborn, G.: *Vad är bra värderingar värda? Zenitserien 16*. Lund 1973.
- Thomson, E.P.: *The Poverty of Theory and Other Essays*. London 1978.
- Toffler, A.: *The Third Wave*. London 1980.
- Toulmin, S.: *Human Understanding*, vol.1. Oxford 1972.
- Tulku, T.: *Time, Space and Knowledge*. Berkely 1977.
- Wahlström, L.: "Cancer och kapital", *Frihetlig socialistisk tidskrift*, 41. 1981.
- Wahlund, P-E.: *Lövfällning*. Stockholm 1978.
- Wartenburg, G.: *Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie durch Charles S. Pierce*. Frankfurt 1971.
- Wedberg, A.: *Filosofins historia I-Nyare tiden till romantiken*. Stockholm 1970., II- *Från Bolanzoo till Wittgenstein*. Stockholm 1966.
- Wennberg, H.: *The Pragmatism of Ch. S. Pierce*. Uppsala 1962.
- Wiberg, H.: "Europas framtid och den svenska neutraliteten", i Bergom-Larsson, M. (red): *Rusta för fred - kvinnor och fredskamp*. Stockholm 1979.
- Wilson, E.O.: *Sociobiology - The New Synthesis*. Cambridge. 1975.
- Winch, P.: *The Ideal of Social Science*. London 1958.
- Wing-Tsit Chan: *The Way of Lao-Tzu*. New York 1963.
- Wittgenstein, L.: *Philosophical Investigation*. Oxford 1972(a).
- Wittgenstein, L.: *On Certainty*. New York 1972(b).
- Wright, von G.H.: *Norm and Action*. London 1963.
- Ziehe, T./Staubenrauch, H.: *Ny ungdom*. Köpenhamn 1983.

- Zukov, G.: The Dancing Wu Li Masters - An Overview of the New Physics.
- Zweig, P.: Three Journeys. An Automythology. New York 1976.
- Aberg, A.: "Analys av Elsa Graves diktsamling SLUTFORBANNELSER", (stencil). Karlstad högskola 1982.
- Ödman, J-P.: Tolkning, förståelse, vetande - hermeneutik i teori och praktik. Stockholm 1979.

Distributor:
Department of Sociology, Uppsala University
P.O. Box 513, S-751 20 Uppsala

ISBN 91 506 0667 0